פרק 7:
אברהם אבולעפיה והקבלה הנבואית

אבריאל בר־לבב משה אידל

חיי אברהם אבולעפיה

בפרקים הקודמים הצגנו רעיונות, אישים וטקסטים הקשורים לקבלה התיאוסופית-תיאורגית. בפרק זה נציג סוג אחר של קבלה, הקבלה הנבואית-אקסטטית, ואת מייסדה והדמות העיקרית הקשורה אליה – המקובל הספרדי ר' אברהם אבולעפיה (1291-1240 בערך).

כפי שראינו, מוקד עניינה של הקבלה התיאוסופית-תיאורגית הוא בעולם האלוהות (כלומר בידע תיאוסופי), וזאת מתוך שאיפה כללית להשפיע לטובה עליו ודרכו על העולם הזה (תיאורגיה). השינוי שקבלה זו מבקשת לקדם הוא שינוי קוסמי גדול ומקיף, ויש בה גם יסוד ששואף למרחב גדול, ומשום כך אפשר לראות בו גם מהלך זהיר וכבד למדי – תכונות המתבטאות, לפחות בראשיתה, בכתיבה תמציתית ופעמים רבות אזוטרית. בנוסף לכך, בקבלה התיאוסופית אין תיאורים ביוגרפיים, ומעטים הפרטים על מהלך לימודי הקבלה. לעומתה הקבלה הנבואית-אקסטטית שואפת להגיע לשינוי של המקובל עצמו, ולהביאו לחוויה האקסטטית המכונה אצלה 'נבואה', דהיינו היא מתמקדת יותר במקובל עצמו ובזהותו המשתנה. בהתאם לכך אבולעפיה מוסר בכתביו המרובים (הוא חיבר למעלה מחמישים חיבורים) פרטים רבים ומעניינים על חייו, הרפתקאותיו והתפתחותו הרוחנית. במחקר ישנן גם גישות אחרות להבנת דמות זו. החוקר הראשון שעיין במכלול יצירתו של אבולעפיה בכתבי יד היה גרשם שלום, שהקדיש לו פרק בספרו 'זרמים עיקריים', הבליט את הצד האקסטטי ותרגם קטע מספר 'שערי צדק' של תלמידו של אבולעפיה (ראו להלן).[1] אליוט וולפסון רואה בקבלת אבולעפיה גישה פרטיקולריסטית, שאינה שונה במהותה מהקבלה התיאוסופית, למרות שהוא מודע להבדלים המשמעותיים ביניהן.[2] חיים היימס מדגיש את תרומתם של יסודות שמקורם ברוחניות הנוצרית הפרנציסקנית, ומבית מדרשו של יואכים מפיורי;[3] ובדרך דומה הולך גם רוברט סגרמן, המדגיש

---

1 ראו שלום, זרמים עיקריים, פרק 4, עמ' 155-119.

2 ראו: Elliot R. Wolfson, *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*, Cherub Press: Los Angeles 2000, p. 3 ולכל אורך הספר. גישה המצמצמת את הפער בין הקבלה הנבואית-אקסטטית לקבלה התיאוסופית-תיאורגית ראו: חביבה פדיה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חוויית ההתגלות במסתורין היהודי, כרוב: לוס אנג'לס תשס"ב, עמ' 139-138.

3 ראו: Harvey J. Hames, *Like Angels on Jacob's Ladder: Abraham Abulafia, the Franciscans, and Joachimism*, State University of New York Press: Albany, NY 2007

את חשיבות השיח של אבולעפיה עם העולם הנוצרי שאליו, לדעת סגרמן, הוא נמשך במקביל לביקורת שהיתה לו עליו.[4]

חייו של אבולעפיה היו מגוונים ותוססים. הוא נדד הרבה, היה מעורב בפולמוסים ובהרפתקאות, ואת שפע חיבוריו כתב בעשרים השנים האחרונות של חייו, מאז שהיה בן שלושים ואחת. עד המאה התשע עשרה אף לא אחד מחיבורים אלה ראה אור בדפוס. למעשה כמעט כולם נדפסו רק בסוף המאה העשרים ובתחילת המאה העשרים ואחת, למעט עמודים אחדים שהדפיס החוקר אהרן ילינק, מאנשי 'חכמת ישראל' (המחקר המדעי של היהדות) במאה התשע עשרה, וקטעים אחדים שהדפיס גרשם שלום. לכאורה אם כן, בתקופה שבה החלו להדפיס ספרי קבלה היה אבולעפיה מקובל עלום, כמעט נידח. אלא שלא כך הדבר. לא בכדי אמר עליו גרשם שלום באיגרתו לביאליק[5] (המצוטטת בפרק המבוא) 'האישיות היותר חשובה בין כל הראשונים הידועים לנו כיום'. למרות שכתבי אבולעפיה לא נדפסו הם הועתקו ונלמדו, ותורתו השפיעה בדרכים מפתיעות השפעה ניכרת הן על הקבלה והן על המחשבה המערבית המודרנית.[6] וכל זאת למרות שאבולעפיה הוחרם על ידי הרשב"א (ר' שלמה בן אדרת, רבה של ברצלונה שבספרד), כפי שנתאר בהמשך.

כאמור, על רקע העניין שלו בשאלות ובמצבים של זהות, אבולעפיה הרבה לתאר את התפתחותו הרוחנית, במידה ניכרת יותר מאשר כל מקובל אחר שפעל בשלוש המאות הראשונות להופעת הקבלה.[7] אבולעפיה עשה זאת בקטעים אוטוביוגרפיים קצרים שאותם שילב בחיבוריו העיוניים. אפשר להרכיב מן הפרטים המופיעים בחיבוריו תמונה מקיפה ומפורטת למדי של לימודיו, מסעותיו הרבים, מקורותיו הספרותיים, התגלויותיו, אישים שפגש ולימד, שמות תלמידיו והוויכוחים שניהל. זוהי תמונה נדירה בריבוי הפרטים שבה, שמאפשרת – למרות החוסרים הרבים שעדיין קיימים – הצצה לא רק לעולמו

4 ראו: Robert J. Sagerman, *The Serpent Kills or the Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*, Brill: Leiden 2011

5 ראו לעיל בפרק 1.

6 ראו למשל הפרקים על וולטר בנימין ועל ז'אק דרידה בספרו של משה אידל: Moshe Idel, *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, Philadelphia 2010, pp. 168-175, 176-192; ולהלן בפרק 9.

7 ראו: משה אידל, 'ספר יצירה ופירושיו בכתבי ר' אברהם אבולעפיה, ושרידי פירושו של ר' יצחק מבדרש והשפעתם', תרביץ, עט (תש"ע-תשע"א), עמ' 471-556. פיסקה זו מבוססת על הנאמר בעמ' 476. טקסטים נוספים מן המאמר יצוטטו בהמשך.

הרוחני המסובך, אלא גם להיבטים של התרבות היהודית בתקופתו. אין להשוות את שפע הפרטים שאבולעפיה מספק על חייו ומקורותיו הספרותיים, לאלו שאפשר לדלות מחיבוריהם של מקובלים בני דורו, כגון ר' יוסף ג'יקטיליה שהיה גם תלמידו של אבולעפיה, ר' משה די ליאון או ר' יוסף הבא משושן הבירה. אותם המקובלים שהתעניינו כאמור בעיקר בפרטים הקשורים לחיי האלוהות, מסרו הרבה פחות פרטים על חייהם שלהם מאשר אבולעפיה, שהדגיש את מרכזיותן של החוויות האישיות. היצר האוטוביוגרפי שלו, ובמידה פחותה יותר של אחד מתלמידיו, ר' נתן בן סעדיה חראר, מחבר ספר 'שערי צדק' (שנדון בו בסוף הפרק), וכמו כן של מי שאנו מניחים שהיה תלמידו של ר' נתן, המקובל הנודד ר' יצחק בן שמואל דמן עכו, תרמו רבות להבנתנו את פרטי תולדות הקבלה ברבע האחרון של המאה השלוש עשרה. גם אבולעפיה וגם תלמידו נתן בן סעדיה שילבו בכתביהם קטעים השייכים לסוגה הספרותית שכונתה במאה העשרים 'אגודוקומנטים', שהם טקסטים שבהם אנשים מספרים על עצמם, מעשיהם ורגשותיהם.[8] יתרה מזו: בקבלה התיאוסופית התורה היא מעין אוטוביוגרפיה של האל, והאלוהות היא העומדת במרכז, ואילו אצל ר' אברהם אבולעפיה התורה היא הביוגרפיה של נפשות האנשים, סיפור הדרך שלהן אל האל בדרך הפילוסופית, וסיפור התגלות האל בשמותיו לשכל הנביא בדרך 'הקַבָּלוֹתִי' של אבולעפיה.[9]

מעברים משמעותיים בחייו של אברהם אבולעפיה התרחשו בערך מדי עשור, מאז שהיה בן עשרים. הוא נולד בסרגוסה שבספרד בשנת ה' אלפים (1240), עם תחילתו של אלף חדש בספירת השנים היהודית, תאריך שהיה משמעותי עבורו. המשפחה עברה לטודלה, שם המשיך אבולעפיה ללמוד עם אביו, שמואל, עד גיל שמונה עשרה, שאז נפטר האב. בגיל עשרים, בשנת 1260, נסע אבולעפיה לארץ ישראל, מתוך רצון לחפש אחר נהר הסמבטיון, אלא שהמלחמה בין הממלוכים והמונגולים, ובמיוחד הקרב שנערך בעין גיאלוט (ליד קיבוץ עין חרוד בעמק יזרעאל), גרמו לסיום מסעו בעכו. הוא חזר לאירופה דרך יוון, ושם התחתן.

8 על אגודוקומנטים בעת החדשה ראו: אריאן בחרמן ורודולף דקר, 'אגודוקומנטים וחקר ההיסטוריה של התרבות', העבר ומעבר לו: עיונים בהיסטוריה ובפילוסופיה של לאלעזר וינריב, בעריכת אמיר הורוביץ ואחרים, האוניברסיטה הפתוחה: רעננה תשס"ו, עמ' 245-262; על אגודוקומנטים יהודיים ראו: אבריאל בר-לבב, 'אגודוקומנטים בצוואות מוסרי', העבר ומעבר לו, עמ' 263-282.

9 ראו: משה אידל, 'על משמעויות המונח "קבלה": בין הקבלה הנבואית לקבלת הספירות במאה הי"ג', פעמים, 93 (תשס"ג), עמ' 46.

אחרי שנים מועטות עבר אבולעפיה לאיטליה, למד פילוסופיה בקפואה עם ר' הלל מוירונה, ולימד את ספר מורה הנבוכים לתלמידים שונים. לאחר זמן מה חזר לקטלוניה, ובסוף העשור הזה, בשנת ל' (1270), כשהיה בן שלושים, חווה התגלות – שבה צווה להיפגש עם האפיפיור. באותה התקופה, וייתכן גם שבאותו המקום, התחיל ללמוד קבלה, שקודם לכן התנגד לה. לימודיו התרכזו בעיקר בפרשנות ספר יצירה. מקטלוניה נסע אבולעפיה לקסטיליה, שם לימד את ספר מורה הנבוכים לר' יוסף ג'יקטיליה ולר' משה בן שמעון מבורגוס, שניים מגדולי המקובלים בקסטיליה בשנות השבעים והשמונים של המאה השלוש עשרה. לאחר מכן עזב אבולעפיה את קסטיליה ונדד במשך כמה שנים – כנראה במחצית השנייה של שנות השבעים של המאה השלוש עשרה.

בתקופה זו פיתח אבולעפיה את שיטתו המיוחדת, הקבלה הנבואית האקסטטית. בשלהי עשור זה לימד שוב את מורה הנבוכים ביוון, בערים תֶבאי (Thebes) ופַּתרוס (Patras). בשנת ל"ט (1279) חזר לקפואה שבאיטליה, שם המשיך ללמד את חיבורו של הרמב"ם. בשל דרכו המיוחדת בהוראת ספר מורה הנבוכים, בשל אמרותיו המשיחיות וכוונתו להיפגש עם האפיפיור, נרדף אבולעפיה על ידי היהודים. בסוף שנת מ' (1280) ניסה אבולעפיה לפגוש את האפיפיור ניקולס השלישי, אולם הלה דחה את יוזמתו. אבולעפיה ערך נסיון נועז – הוא התעלם מאיומי האפיפיור לשרפו והגיע לסוריאנו, לטירת הנופש שבה שהה. עם בואו של אבולעפיה מת האפיפיור מיתה חטופה וכך ניצל המקובל ממוות בטוח. לאחר תקופת מעצר קצרה בידי מסדר האחים הקטנים – המינוריטים – ברומא, עזב אבולעפיה את איטליה והגיע בשנת מ"א (1281) לסיציליה, שם המשיך את פעילותו הספרותית והמשיחית, ואף הצליח לרכז סביבו חוג של תלמידים ומעריצים, ויחד עם זאת ככל הנראה גם לעורר התנגדות. יומרותיו הנבואיות והמשיחיות גרמו לכך שנכבדי האי פנו לראש חכמי היהודים בספרד, הרשב"א שבברצלונה, כדי שיורה להם כיצד להתייחס לאבולעפיה. הרשב"א, איש ההלכה שהיה גם מקובל, פתח במלחמת חורמה נגד אבולעפיה. גם אם דברי הרשב"א נגד המקובל האקסטטי לא מצאו תמיד אוזן קשבת בקרב כמה מתלמידיו בסיציליה, אין ספק שמעמדו שם נפגע קשה והוא נאלץ לגלות לאי קומטינו (כיום: Commino) הסמוך, לפחות לתקופת מה.

המחלוקת בין אבולעפיה לרשב"א התנהלה במשך המחצית השנייה של שנות השבעים של המאה השלוש עשרה. בשנת נ', 1290, ציפה אבולעפיה לבוא

הגאולה, כפי שניתן ללמוד מאיגרתו 'ווזאת ליהודה' שבה נדון בהמשך. הגאולה לא באה והוא נפטר ככל הנראה בסיציליה בתחילת העשור, כנראה בסוף שנת 1291 או בתחילת 1292. אין כל ידיעה על פעילות שלו אחרי שנת נ"ב.

סוגי הכתבים של אבולעפיה

אבולעפיה היה מקובל פורה, ללא ספק מהמקובלים הפוריים ביותר במאה הי"ג.[10] הוא השאיר עזבון ספרותי רב-היקף, שחלקו הגדול אמנם הגיע לידינו, אך דומה כי חיבורים חשובים בכל זאת אבדו. בתקופה קצרה יחסית, בעשרים השנים שבין שנת ל"א (1271) לשנת נ"א (1291) הוא חיבר כאמור קרוב לחמישים חיבורים, קצרים וארוכים. את יצירתו אפשר לחלק לכמה סוגים ספרותיים עיקריים:[11]

1. הסוג החשוב והמפותח ביותר הוא **ספרי הדרכה להשגת הנבואה והדבקות**, ובלשוננו היום – ספרי הדרכה להשגת חוויה מיסטית. חיבורים אלה מפרטים טכניקות או דרכי הכשרה אחדות, שנציג כמה מהן בהמשך הפרק. החשובים מבין החיבורים האלה הם 'ספר חיי העולם הבא', 'ספר אור השכל', 'ספר אמרי שפר', 'ספר אוצר עדן גנוז' ו'ספר החשק'. שלושת הספרים הראשונים זכו לתפוצה רבה והם השתמרו במספר גדול של כתבי יד. הם אלה שהקנו למחברם את המוניטין בין המקובלים.

2. **פרשנות לטקסטים קלאסיים יהודיים.** אבולעפיה חיבר פירוש לתורה, שרובו ככולו בידינו, ושמו 'ספר המפתחות'. כמו כן פירש כמה פעמים את ספר יצירה, את ספר מורה הנבוכים לרמב"ם ואת ספרי הנבואה שהוא עצמו חיבר. פירושיו לסודות מורה הנבוכים הם 'ספר הגאולה', 'חיי הנפש', 'סתרי תורה'.

3. **ספרי הנבואה.** החל בשנת ל"ט (1279) חיבר אבולעפיה שורה של ספרי נבואה, שרובם אבד. אולם תוכנם מתברר מתוך החיבור הנבואי היחיד

10 קטע זה מבוסס על: משה אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, מהדורה שנייה, מאגנס: ירושלים 2002, עמ' 7 ואילך.

11 תיאור מורחב של החיבורים השונים ראו: משה אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 1-85. כיום מצויים חיבוריו של אבולעפיה במרשתת; ראו בהערה הבאה ובסוף הפרק.

ששרד, הוא יספר האות', ומתוך הפירושים שהמחבר פירש את חיבוריו שלו, ואשר השתמרו בידינו. על סמך הטקסטים האלה יש להניח כי בספרי הנבואה מסר אבולעפיה על חזיונותיו המיסטיים והמשיחיים, שלהם זכה בתקופה טעונה מאוד מבחינה רוחנית. ספר האות מצטיין גם בסגנון יפה במיוחד.

4. **חיבורים לעת מצוא**, כגון איגרות ושירים. אלה הם רק חלק קטן מכלל יצירתו של אבולעפיה, אבל תרומתן של האיגרות להבנת מחשבתו והתפתחותו הרוחנית היא גדולה.

שרדו בידינו כשלושים חיבורים וקטעי חיבורים שכתב אבולעפיה, והם נשתמרו בלמעלה ממאתיים יחידות וקטעים של כתבי יד. בהמשך נעיין בקטעים אחדים מחלק מהחיבורים.

'אני האיש': אבולעפיה מספר על חייו ודרכו

נתבונן בקטעים אחדים שבהם סיפר אבולעפיה על חייו ומעשיו ועל התפתחותו הרוחנית. הקטע הראשון מופיע בסוף החיבור 'אוצר עדן גנוז'.[12] זהו חיבור השייך לקבוצת ספרי החכמה והוראת הדרך לנבואה שחיבר אבולעפיה.

> כונתי היתה בכל מה שכתבתי עד המקום הזה בזה הספר
> להגיע אל מה שאגלה לך בו פה.
> והיא – שאני האיש הנזכר בהקדמה הראשונה של זה הספר.[13]

היסוד האישי משמעותי במיוחד עבור אבולעפיה, והוא מציין שמספר על עצמו ועל דרכו מתוך כוונה, לא בדרך אגב אלא מתוך שאיפה שליוותה אותו במשך כל הכתיבה. כפי שנראה, הקבלה של אברהם אבולעפיה היא קבלה טרנספורמטיבית, במובן זה שהיא שואפת לשנות את מצב התודעה של המקובל. משום כך לעדות האישית של מקובל שאכן הצליח לשנות את מצב התודעה שלו

12 אוצר עדן גנוז, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס"ע, עמ' 368. ההפניות להלן הן למהדורה זו. החיבור נמצא גם ברשת: http://hebrew.grimoar.cz/abulafia/ocar_eden_ha-ganuz.htm וכן באתר http://www.hebrewbooks.org וכך גם כמעט כל חיבורי אבולעפיה הנדפסים.

13 ההקדמה שאותה הוא מזכיר פותחת במלים 'אמר אברהם ן' שמואל אבו אל עפיה הספרדי זצוקל"אי [זכר צדיק וקדוש לברכה אמן]. הברכה מכוונת לאביו המנוח של המחבר.

יש משקל רב. אבולעפיה מזכיר בתחילת דבריו את הפנייה האישית שפנה לקורא בהקדמה, ובה הוא מסביר את המניעים לכתיבת ספרו, למרות שהוא מכיר בכך שהספר יתקל בהתנגדות. בהקדמה אומר אבולעפיה (עמ' 5-6):

> ואם יקום היום איש ממנו [=מאתנו] צדיק או חכם או נביא,
> ויוכיח פרנסי הדור ורועיו ומנהיגיו על תלמוד תורה,
> ויאמר עליו אפילו מה שאמרו הנביאים והחכמים מפורש,
> ושהוא כנגד כולן ושהוא קודם לכל המצות בהכרח – [...]
> לא די למנהיגי דורנו היום שלא יקבלו דברי המוכיח ההוא, אלא ימצאו לו עלילות,
> עד שיוכלו לומר לו, אתה אומר לכל אחד ממנו טול קיסם מבין שניך,
> ואנו אומרים לו טול קורה מבין עיניך.
> כי תואנה הם מבקשים עד שינצלו מכל למוד,
> כמו שעושים הנערים הקטנים הבורחים מבית רבם מפני פחד העונש,
> כאילו תלמוד תורה מר ממות –
> עם היותו הוא המציל מן המות באמת. [...]
> וזה מבואר לכל משכיל.
> וזו היא אחת מן הסבות שהביאוני לחבר זה הספר,
> לא להתכבד בקלון חברי ולספר גנותם מפני שאשמח בזה,
> אלא מפני שהמיוחדים, והם העם אשר נגע אלהים בלבם,
> בראותם חכמים מתחכמים והם סרים מדרך האמת,
> שלא יטעו אחר טעותם
> מפני שיצא להם שם שהם חכמים,
> ואע"פ [ואף על פי] שהם רחוקים מכל חכמה כי מאסוה.
> ויש סבות אחרות נזכירם בסוף הספר בע"ה [בעזר ה'].
> ואומר עתה בכלל דבר קצור ומעולה ומועיל לכל דורשי השם ומבקשיו באמת.
> והוא כי הרוצה ללכת בדרכי השם
> ולדעת שמו ידיעה מצלת נפשו משאול תחתית אשר הוא דר בה,
> אין ראוי שיחשוב בלבו שיש הצלה מן המות כי אם באכילת פרי עץ החיים,
> שהוא השגת ידיעת השם.

אבולעפיה מציג באופן ענייני את הקונפליקט הקיים לדעתו בין 'פרנסי הדור ורועיו ומנהיגיו' לבין מי שינסה להוכיח אותם ולשפר את לימוד התורה, אפילו

אם הוא 'צדיק או חכם או נביא'. לטענתו, המנהיגים מבקשים להינצל מכל לימוד (חדש ואמיתי), כמו ילדים קטנים הבורחים מבית הרב ואינם מבינים את התועלת והעונג שבלימוד. הוא מצהיר שמצב זה הוא אחת הסיבות שבגללן כתב את ספרו: בקשתו היא ש'המיוחדים', אותם בודדים המרגישים בלבם את נוכחותו של האל, לא יטעו בגלל טעותם של מי שנחשבים חכמים. דבריו משקפים ביטחון עצמי, הומור[14] ונינוחות. אבולעפיה ממשיך ומציג כלל קצר וחשוב: יש ידיעה שמצילה מן האבדון, והיא 'השגת ידיעת השם'. מהי השגה זו נראה בהמשך, ובינתיים נחזור לסוף 'אוצר עדן גנוז' ונמשיך לעקוב אחרי סיפור חייו של אבולעפיה כפי שהוא מסופר בידי עצמו (עמ' 368-369).

[ההקשר הגיאוגרפי של ילדותו]

נולדתי בסרקוסטה של ארגון אשר במלכות ספרד.
וטרם הגמלי כלומר בעוד היותי יונק חלב משדי אמי
ועם אחי ועם אחיותי [עברנו לטודלה][15]
והעיר ההיא קרובה לארץ מולדתי מהלך שש עשרה פרסאות.
וגדלתי על נהר אברה הוא הנהר העובר בשני המקומות הנזכרים פה.[16]

[תחילת לימודיו]

ואחל לקרוא מקרא עם הפירוש והדקדוק
ר"ל [רוצה לומר] כל התורה שבכתב שהיא כ"ד ספרים לפני אבא מארי ז"ל.
ואוסף עוד ללמוד קצת משנה וקצת תלמוד לפניו ז"ל
שרוב למודי היה ממנו.
ואני בן ח"י [18] שנה והוא מת זצו"ה ו"ק להי"ה אנ"ס
ואני ישבתי בארצי שבה נתגדלתי שנתיים ימים אחרי פטירת אבא מארי.

אבולעפיה מספר שנולד בסרגוסה (Saragosa) שבארגון ובגיל צעיר מאוד עבר לטודלה (Tudela) שבנבארה. מורו העיקרי בילדותו היה אביו. אצלו הוא למד מקרא (עם פירוש ודקדוק עברי) וכן גם משנה ותלמוד. שימו לב ליחסים בין

14 על פרודיה של אבולעפיה על מרשם לעורר אהבה באשה, המופיעה בספר אוצר עדן גנוז, ראו: עמוס גולדרייך, שם הכותב וכתיבה אוטומטית בספרות הזוהר ובמודרניזם, כרוב: לוס אנג'לס 2010, עמ' 243.

15 ההשלמה היא על פי ההקשר והנתונים הידועים ממקורות אחרים. כתב היד היחיד הידוע לנו של החיבור נראה כאן רציף, אולם ברור שחסר משהו.

16 סרגוסה וטודלה.

הטקסטים שהוא מבטא – **כל** התורה שבכתב, לעומת **קצת** משנה **וקצת** תלמוד. מעניינת גם הכנות והישירות שבה הוא מציין שלמד רק קצת משנה ותלמוד. הלא באותה מידה יכול היה לציין שלמד משנה ותלמוד. אלא שידיעת המשנה והתלמוד אינה עד כדי כך מרכזית בשבילו. הידע שאליו הגיע בדרכו הרוחנית המיוחדת נעלה, לדעתו, בהרבה גם על המשנה והתלמוד. ועוד: אבולעפיה מציין שמתחילת דרכו למד מקרא 'עם הפירוש והדקדוק', כלומר לא רק את ההבנה המילולית של הטקסט אלא גם את האופן שבו בנויים המשפטים העבריים. עניין זה יהיה מהותי עבורו בהמשך דרכו.

כשהיה אבולעפיה בן שמונה-עשרה נפטר עליו אביו. ראשי התיבות אחרי שמו (שאינם לגמרי ברורים) מציינים ברכות לנפטרים דגולים: זכר צדיק (וחסיד? אולי יש לתקן ה"א לחיי"ת) וקדוש ... לחיי העולם הבא אמן נצח סלה. אבולעפיה נשאר במקומו שנתיים, אלא שאז תקפו יצר הנדודים שיאחז בו מכאן ואילך.

[תחילת נדודיו]

ואני בן יו"ד [20][17] שנה ורוח יי העירני והניעני
ואצא משם ואבא דרך ישרה לארץ ישראל בים וביבשה.
ודעתי היה ללכת לנהר הסמבטיון,
ולא יכולתי לעבור מעכו ואילך מפני התגר שגבר בין ישמעאל ועשו.
ואצא משם ואשוב דרך מלכות יון
אשר שם נשאתי אשה בלכתי.

התחנה הראשונה שאבולעפיה מזכיר במסעותיו היא ארץ ישראל. הוא הגיע אליה מתוך כך ששאף להגיע לנהר הסמבטיון, וליתר דיוק, סביר יותר להבין שאבולעפיה שאף לחצות את נהר הסמבטיון כדי לפגוש את עשרת השבטים האמורים להימצא מעבר לו. הסמבטיון הוא נהר אגדי הנזכר בתלמוד הירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ו) ומסורות עליו נזכרות במדרש (בראשית רבה יא, ו). לפי הנוסע אלדד הדני, מן המאה התשיעית, מקומו של נהר זה הוא בסודן או באתיופיה של היום. מסורות עליו סיפרו שהוא סוער מאוד בימות החול, עד כדי כך שהוא מעיף אבנים באופן כזה שאי אפשר לחצות אותו, אבל בשבת הוא נרגע ונח. היות שיהודים אינם חוצים נהרות בשבת הרי שלמעשה הוא בלתי עביר ליהודים. השאיפה לחצות את הסמבטיון כדי להגיע לעשרת השבטים מהדהדת

17 יו"ד = י'+ו'+ד'=20.

רעיונות משיחיים, משום שלפי תפיסות יהודיות, בזמן הגאולה עשרת השבטים האבודים יחזרו ויתאחדו עם שאר עם ישראל. סביר להניח שרצונו של אבולעפיה להגיע לארץ ולסמבטיון קשור גם למלחמה שהתחוללה אז בארץ בין הממלוכים המוסלמים (׳ישמעאלי׳) לבין המונגולים.[18] בגלל המלחמה ההיא, מספר אבולעפיה שלא הצליח להגיע לסמבטיון. כנראה שמה שמנע את מעברו היה הקרב המכריע שהתנהל בעין ג׳אלוט שבעמק יזרעאל, לא רחוק ממעיין חרוד. בקרב זה הובסו המונגולים והתבסס שלטונם של הממלוכים המנצחים.[19] אבולעפיה עזב את ארץ ישראל ועבר ליוון. שם הוא מספר כי נשא אשה, ויחד אתה עבר לאיטליה.

[המפגש עם הפילוסופיה ועם מורה הנבוכים]

ותעירני רוח ה׳ ואקח את אשתי אתי
ואשים פני לבוא עד מ[י]מי רביני [Ravenna] ללמוד תורה.
ואני בעיר קפואה [Capua] קרוב לרומי מהלך חמשה ימים
מצאתי שם איש נכבד חכם ונבון פילוסוף ורופא מומחה
ושמו ר׳ הלל ז״ל ואתחברה אתו.
ואלמוד לפניו מעט מחכמת הפילוסופיאה –
ומיד נמתקה לי מאד.
ואשתדל בידיעתה בכל כחי ובכל מאדי
ואהגה בה יומם ולילה
ולא נתקררה דעתי ממחשבתי עד שלמדתי מורה הנבוכים פעמים רבות.

המפגש בקפואה שבאיטליה עם הלל מווירונה, פילוסוף יהודי איטלקי המוכר לנו בזכות חיבורו ׳תגמולי הנפש׳,[20] היה משמעותי ודרמטי: ׳ומיד נמתקה לי

18 למעשה, אף שהיו נוצרים בין המונגולים (וביניהם גם המצביא של צבאם בקרב עין ג׳אלוט / עין חרוד), ממלכת המונגולים ככלל לא היתה נוצרית. מייסד האימפריה, ג׳ינגיס חיאן, היה נאמן לדת אבותיו השמאניסטית, ואף נכדו, קובלאי חיאן, השליט שעלה לשלטון בשנת 1260, השנה שבה הגיע אבולעפיה לארץ ישראל, לא נוצרי היה אלא בודהיסט. ׳עֵשָׂו׳ מתייחס ככל הנראה לממלכת הצלבנים, שגם בתקופה זו נערכו מלחמות בינה לבין המוסלמים (הממלוכים) בארץ ישראל, והן נמשכו עד חורבן עכו בשנת 1291. הצלבנים היו נוצרים מובהקים, וכונו ׳אדום׳ גם בשירו של ר״י הלוי, ׳ציון הלא תשאלי׳, באומרו: ׳ציון בחבל אדום ואני בכבל ערבי׳.

19 ראו: ההיסטוריה של ארץ ישראל, כרך שביעי, בעריכת אמנון כהן, יד בן צבי: ירושלים 1981, עמ׳ 18.

20 ראו: ספר תגמולי הנפש להלל בן שמואל מווירונה, מהדורת יוסף ב׳ סרמוניטה, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים: ירושלים תשמ״א.

[הפילוסופיה] מאדי. אבולעפיה לא רק למד באופן אינטנסיבי פילוסופיה ובמיוחד את ספר מורה הנבוכים, אלא בהמשך גם לימד את הספר ואת פירושיו לתלמידים לא מעטים, ואולי אף התפרנס מכך. מורה הנבוכים עוסק ביחס שבין הטקסטים הקאנוניים היהודיים, הידע המדעי והמציאות, ומשלב ביניהם בין היתר באמצעות מתן תשומת לב ללשון ולמשמעותה. הביטוי ׳אלמוד לפניו׳ מרמז על דרך לימוד נפוצה בימי הביניים, שבה התלמיד היה קורא מן הספר באוזני מורו ומפרש את הכתוב בהדרכתו. אצל הלל מווירונה התוודע אבולעפיה לספר מורה הנבוכים, מפגש שהיה אחד המפגשים האינטלקטואליים המשמעותיים בחייו.

אבולעפיה המורה

[תלמידיו]

וגם לִמדתיו במקומות הרבה:
בקפואה – לארבעה ובמקרה יצאו לתרבות רעה
כי נערים בלי מדע היו ועזבתים.
ובתיבץ – עשרה ולא הועיל אחד מהם
אבל הפסידו שני הדרכים הראשון והשני.
ובאבריפו – ארבעה וגם בם אין מועיל
כי הדיעות משונות מאד בבני אדם כל שכן בעמקי החכמה ובסתרי התורה.
ולא ראיתי בם מי שראוי מהם למסור לו
אפילו ראשי פרקים מן האמת כמות שהיא.

מטרתו הסופית של אבולעפיה היתה למסור לתלמידים את ׳האמת כמות שהיא׳, כלומר את תורתו הקבלית, הכוללת בסיס תיאורטי (בעיקר תפיסות לשוניות) וידע מעשי הנרכש באמצעות התנסות. מבחינתו כמורה, הלימוד כלל גם תהייה על קנקנם של התלמידים. לאורך דרכו כמורה ידע אבולעפיה אכזבות רבות וגם הצלחות אחדות. תלמידיו בקפואה, כך הוא מספר, היו צעירים ולא בשלים – ׳נערים בלי מדע׳, והוא עזבם אחרי שיצאו לתרבות רעה (לא ברור מה המשמעות המדויקת של הדבר). בתיבץ (תבַּאי) לימד עשרה תלמידים, אבל לא מצא בהם מי שיהיה לרוחו, והוא מספר גם כי המפגש אתו הזיק להתפתחותם הרוחנית – ׳הפסידו שני הדרכים׳ – אולי דרך ההלכה ודרך הפילוסופיה, או דרך

הפילוסופיה ודרך הקבלה. גם תלמידיו באבריפו אכזבו אותו, והוא מעיר הערה כללית על כך שאנשים הם שונים מאוד זה מזה, ובמיוחד בכל הנוגע לעומקי החכמה ולסתרי התורה. האכזבה מהתלמידים גרמה לכך שאבולעפיה הגביל את הוראתו ולא גילה לתלמידים אלה אפילו במעט את דרכו המיוחדת, או בלשונו 'אפילו לא ראשי פרקים'. ברקע להתבטאות זו מהדהדים דברי הגמרא במסכת חגיגה (דף יא ע"ב) העוסקים במגבלות על תכנים מסוימים של ידע. במשנה נאמר 'אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו', ובגמרא נאמר משמו של רבי חייא כי אמנם אין דורשין אבל 'מוסרין לו [לתלמיד] ראשי פרקים', כלומר מעבירים את הידע בקיצור וברמז.

אולם לא רק אכזבות נחל המורה אלא גם הצלחות:

וברומי – לשני זקני העיר ר' צדקה ור' ישעי' בעלי בריתי ז"ל,
והצליחו בו קצת הצלחה ונפטרו כי זקנים היו הרבה.
ובברצלונה – שנים אחד זקן ושמו ר' קלונימוס ז"ל אדם גדול.
ואחד בחור משכיל ומבין ונכבד מאד מטובי העיר
ושמו ר' יאודה המכונה שלמה והצליח בו הצלחה מעולה.
ובבורגוש – שנים רב ותלמיד שם הרב ר' משה צינפאי"ל
אדם גדול וחכם נכבד.
ושם התלמיד ר' שם טוב
גם כן בחור נחמד וטוב אלא שהבחרות מנעו מן הלמוד
ולא למד ממנו עמי כי אם קצת קבלות חיצוניות
לא הוא ולא רבו.
ובמדינת שלום[21] – שנים
האחד מהם ר' שמואל הנביא שקבל ממני קצת קבלות.
והשני ר' יוסף ג'יק תילי"א ישמרהו שומר מעלה
והוא בלא ספק הצליח הצלחה מופלאה במה שלמד לפני
והוסיף מכחו ומדעתו הרבה וה' היה עמו.

21 הכוונה לצ'ילי שבקצה קסטיליה. ראו: גרשם שלום, הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה, ערך יוסף בן שלמה, אקדמון: ירושלים 1965, עמ' 108.

אבולעפיה מזכיר גם את התלמידים המוצלחים, שהידוע שבהם הוא המקובל ר' יוסף ג'יקטיליה, מחברם של ספרי הקבלה הנפוצים 'גנת אגוז' ו'שערי אורה'. ב'גנת אגוז', הבנוי כהסבר לשמות האל, לאותיות ולניקוד, ניתן לראות השפעות של תפיסות שאותן יכול היה המחבר להכיר באמצעות אבולעפיה, ואילו ספר 'שערי אורה', המאוחר לו, הבנוי על סדר הספירות, הוא ספר בעל נטייה תיאוסופית. ג'יקטיליה התפתח בכיוון הפוך מזה של אבולעפיה, והושפע קודם מן הקבלה האקסטטית ורק אחר כך מן הקבלה התיאוסופית.

ואמנם בעיר הזאת שאני בה היום ושמה סינים היא מסיני,[22]
מצאתי ששה אנשים ועמי הבאתי השביעי ממנו למדו לפני קצת זמן קצור מאד.
וכל אחד מהם קבל מה שקבל ממני – מעט או הרבה,
ונפרדו ממני כלם חוץ מאחד והוא הראשון
אשר הוא הסבה הראשונה לכל מה שלמד כל אחד ואחד [מכל] חבריו מפי,
ושמו ר' סעדיה בר יצחק סגלמאפי ז"ל.
ואחריו החזיק ר' אברהם בר שלום,
ואחריו החזיק יעקב בנו,
ואחריו יצחק חברו,
ואחריו החזיק חבר חברם.
והיו שלשה מהם בעלי שלש מדרגות ושלשה מהם בעלי מדרגות אחרות למטה מהן.
ושם השביעי ר' נטרונאי הצרפתי ז"ל (...)
ונעלמה מיד מפני סבות והוא שמנעוה מהם
יהיו מהם רצוניות והיו מהן טבעיות ומהם מקריות ומהן הכרחיות.

יתכן שאבולעפיה השתדל במיוחד שמספר התלמידים יהיה דווקא שבעה בגלל תפיסות שהיו לו על שבעה נביאים. הוא אומר שהוא הנביא השביעי, וכנראה כוונתו לנביאים שהתקיימו לדעתו בזמנו. מבין נביאים אלה הוא מזכיר רק אחד, שמואל הנביא.[23] גם כאשר יש קבוצה של לומדים הלימוד הוא אישי, וכל תלמיד מקבל מן המורה במידה שונה.

22 עיר הנמל מסינה (Messina) שבסיציליה. הכינוי 'סינים' הוא על פי הצירוף המקראי 'ארץ סינים' (ישעיהו מט, יב), שרש"י מפרשו ארץ דרום. והשוו שימושו של אבולעפיה בשם 'פונון' הלקוח ממסעי בני ישראל במדבר, להלן.

23 ראו: אידל, מיסטיקאים משיחיים, עמ' 297.

כיצד נהג אבולעפיה ללמד? התלמיד האידיאלי על פי ספר חיי העולם הבא

מתוך רשימת התלמידים הזו אפשר לראות שאבולעפיה לימד את מורה הנבוכים לתלמידים רבים במקומות שונים. באחד מחיבוריו, ספר חיי העולם הבא, הוא מתאר בפירוט את התלמיד האידיאלי, מי שראוי שימסרו לו מסורות קבליות.[24] נעיין בטקסט זה ואחר כך נשוב ונקרא בספר אוצר עדן גנוז. מטרת העיון היא ללמוד על האופן שבו תפס אבולעפיה את תלמידיו, או לפחות האופן המוצהר שבו הוא תופס אותם. עניין זה נזכר בספר חיי העולם הבא בכמה מקומות. אמנם לא בהכרח האידיאולוגיה מעידה על הפרקטיקה, והתיאור המוצהר הוא של הרצוי ולאו דווקא של המצוי. יחד עם זאת, גם מהצגת האידיאל אפשר ללמוד הרבה, מה גם שהדברים משתלבים עם עדותו של ר' נתן בן סעדיה חראר, בעל ספר שערי צדק, שאותה נציג בסוף הפרק. בתחילת ספר 'חיי העולם הבא' מביא אבולעפיה תיאור כללי ובעל אופי מוסרי:

> אמר הצעיר אברהם הרואה באלפי יהודא.
> באתי באלה הדברים הנאמרים באמת,
> להזהיר כל באי שער הספר הזה,
> שאל יבהל (ירוץ) ברוחו לבא בכל עת אל הקודש,
> עד שיטהר מחשבתו מהבלי הזמן, וינקה עצמו מהגאווה והכעס,
> כי היא הקליפה המונעת מלכנוס לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו.
> וצריך לו להשפיל את עצמו מלפני כל אדם, שומע חרפתו וסובל.
> ויהיה כוונתו לשם שמים.
> ויהיה רחמיו אפילו על שונאיו שלו, כשאינו שונא המקום.[25]
> ויהיה נדיב לבב, ונכאה רוח.
> ויבזה תאוות השררה וכבוד, ותאוות מאכלים רעים ותאוות נשים,
> ויהיה אוהב האמת ושונא השקר, ויהיה צנוע, ויבקש כבוד אנשי החכמה.
> ועיקר כוונתו יהיה לשם החכמה האמיתית,

24 ראו: אידל, חלון ההזדמנויות, עמ' 10, הערה 20. הקטע הנידון להלן נדפס לראשונה על ידי ילינק: Adolph Jellinek, *Philosophie und Kabbla*, H. Hunger: Leipzig 1854, p. 44; ועל ידי גרשם שלום, כתבי-היד העבריים הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלם, א: קבלה, חברה להוצאת ספרים על-יד האוניברסיטה העברית: ירושלים תרצ"ץ, עמ' 20.

25 כלומר, כאשר השונא אינו שונא גם את האל ('המקום') אז יש מקום לרחם עליו.

> ולא יהיה עסקו בחכמה הזאת להתגאות ח"ו.
> יהיה תמיד תפילתו לאל יושר צעדיו, לבל ימוט ימין ושמאל מן האמת.

'אברהם הרואה' הוא אחד הכינויים שבהם נוהג אבולעפיה לכנות את עצמו. הוא מציג בקטע זה תיאור מוסרי כללי של התלמיד הטוב, איש המעלה הצנוע והנדיב. חשיבותו של תיאור זה, אף על פי שהוא כללי ונוסחאי, בכך שהוא מאזן את ההיבטים הטכניים של הטכניקות המיסטיות, שגם הן נהיות בהמשך לחלק מהלימוד. אבולעפיה מצרף בקשה הקשורה לשיטתו, והיא הדרישה לדיוק ולקפדנות:

> שנית באתי כמזהיר, שאל יטעה ח"ו לא באות ולא בנקודה,
> שנאמר 'כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יִכָּשלו בם' (הושע יד, י).
> ומי שיודע זה הספר כראוי לעומקו, הוא אהוב למעלה ונחמד למטה,
> ונוחל שני עולמות עוה"ז ועוה"ב [עולם הזה ועולם הבא],
> שנאמר 'להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא' (משלי ח, כא).
> כי עמוק עמוק הוא מי ימצאם (על פי קהלת ז, כד).
> והשם ברחמיו יאיר עינינו בתורתו, אמן. (עמ' 39)

הטכניקות המיסטיות של אבולעפיה קשורות בפעולות של ריכוז באותיות ובניקוד, ולכן חשוב מאד לא לטעות באות או נקודה. עניין זה קשור גם להיבט המעשי של הטכניקות: בגלל שהן אמורות לפעול במציאות (או במציאות הפנימית) הרי שלדיוק בהן יש משמעות מעשית ולא רק תיאורטית. כמו כן נזכר כאן רעיון המופיע פעמים רבות בכתבי אבולעפיה, והוא הזיקה ההדוקה בין ידיעת תורתו ותרגול שיטותיו, לבין העולם העליון וגם העולם הזה: 'ומי שיודע זה הספר כראוי לעומקו, הוא אהוב למעלה ונחמד למטה'. אבולעפיה ראה בצמיחה הפנימית האינטלקטואלית והרוחנית את ההתפתחות החשובה ביותר בחיי האדם. תהליך זה יכול להגיע לשיאו בהשגה רוחנית שאותה כינה 'נבואה', וכן במשיחיות. כדי להשיג את ההישג הרוחני המרבי צריך האדם להכניע את הגוף ואת החושים הנחותים ואת הדמיון בפני הכח הגבוה – השכל. זהו אתגר שלא כל התלמידים יכולים להגיע אליו. בהמשך הספר מציג אבולעפיה ביתר פירוט את דרכו בהוראה וביצירת הקשר עם התלמידים:

וכן הוא בגימ[טריה]: רוח הקדש [=] רוח מנסה כל צדיק.
כי המנסה לעולם לא ינוסה אם לא יבקש דרכי צדיק,
ובבקשו דרכי צדיק – דין הוא לנסותם מכל צד
אם הוא ראוי להצדיקו אם לאו. [...] (עמ׳ לז-לח)

אבולעפיה מציג את השוויון בגימטריה של הצירוף ׳רוח (214) הקדש (409)׳, שערכו המספרי 623, עם הצירוף ׳רוח (214) מנסה (155) כל (50) צדיק (204)׳ שערכו המספרי זהה. שוויון גימטרי שכזה משמעותו אצל אבולעפיה קשר מסוים בין המושגים השונים; השוויון המספרי מעיד גם על קירבה בשדות הסמנטיים של המשמעות.[26] הצדיק הוא מי שמחפש אחר רוח הקודש, ולפני שהיא מוענקת לו ראוי לנסות אותו אם הוא ראוי לכך. זהו ביטוי נוסף לקשר ההדוק בין העולם העליון לעולם הזה: מי שמבקש את דרכי הצדיק עובר נסיונות, כפי שאכן ראוי שיהיה.

הניסיון על פי תפיסתו של אבולעפיה קשור למאבק בין השכל והדמיון, או במינוח הנפוץ בימי הביניים בין ׳הכוח השכלי׳ לבין ׳הכוח המדמה׳. נחזור לכך בהמשך. מכל מקום, כאן הטענה של אבולעפיה בדבר הנסיונות שהצדיק צריך לעבור היא כללית, ובהמשך הוא מפרט אותה לגבי התלמידים:

ואחר שהדבר כך –
איך יתכן שלא ינסה התלמיד המקבל זאת החכמה (העליונה) האלוהית
בכל דרכי ניסיון,
מהמלמד האלוהי והמלמד האנושי.
כי זאת החכמה העליונה – נמנעת בטבעה
מהמקבל אשר לא ניסה ללכת באלה הדרכים האלוהיים.

מאחר שהעמידה בניסיון היא חלק הכרחי מקבלת רוח הקודש ומתהליך ההפיכה לצדיק, ברור שגם מי ששואף ללמוד את החכמה העליונה צריך להתנסות ומתוך כך גם לעמוד בנסיונות. אין זה מספיק לקבל, במשמעות של לקבל מידע בעל פה ממורה, אלא הלימוד צריך להיות מלווה גם בהתנסות החווייתית. מדובר כאמור בידע שהוא לא רק תיאורטי אלא גם מעשי – ומשום

26 ראו: משה אידל, אברהם אבולעפיה: לשון תורה והרמנויטיקה, שוקן: ירושלים תשנ״ד, עמ׳ 102, 116-117. על הנסיונות שאבולעפיה עצמו מספר שעבר ראו להלן.

כך הפנמתו כוללת לא רק לימוד אלא התנסות מעשית. יתרה מזו. משמעות ההתנסות היא שהתלמיד לומד משני מורים – לא רק מפי המורה האנושי אלא גם מפי המורה האלוהי. המורה האנושי מלמד אותו במפגש ביניהם או מתוך הספר, ואילו המורה האלוהי מלמד מתוך החוויה הפנימית הנוצרת בעקבות יישומן של הטכניקות המיסטיות.

טבעה של החכמה העליונה הוא כזה שהיא ניתנת רק למי שעבר את תהליך ההתנסות וחיפוש דרכי האל. זו דרכו של האל, המלמד האלוהי, וכך צריכה להיות גם דרכו של המלמד האנושי. אולם לא רק התלמיד חייב לחפש את דרכו, להתנסות ולעמוד בנסיונות, אלא גם למורה יש מחויבות עמוקה כלפי התלמיד:

ואם נמצא נאמן –
רבו מחויב למסור לו כל מה שיודע עד סוף דעתו,
ולא יכסה ממנו אפילו נקודה אחרונה שהוא עמוק מאוד –
אם יוכל לקבל.

אבולעפיה אומר כי אם המורה מצא תלמיד נאמן, הרי שחובה עליו לגלות את כל הידוע לו, על פי יכולת הקבלה של התלמיד. כלפי התלמיד הנאמן מחויב המורה בשותפות מלאה בידע. בהמשך מפרט אבולעפיה את דרכי ההוראה השונות:

פעם יכתבם לו ברמזים מספיקים לו בהבנתו,
ופעם ימסרם לו בראשי פרקים,
ופעם יבא לו מפורשים.

אין כאן דרך הוראה אחידה אלא בהתאמה של העברת הידע לתלמיד ולמצבו, אם על ידי רמזים, ראשי פרקים או דברים ברורים ומפורשים. האינטראקציה הבין-אישית מחייבת גמישות ורבגוניות. כל זאת כאשר התלמיד אכן נאמן. אך כשם שחובה לגלות לתלמידים נאמנים, כך אסור באיסור חמור לגלות את הידע למי שנמצא לא ראוי:

אבל אם בחנו רבו ונמצא בלתי נאמן בכל ניסיונותיו –
אסור לו לגלות אפילו דבר קטן מזאת החכמה
מכל שכן דבר סת״ר
שהרב חייב מיתה בידי שמים.
וכאשר יקרה לו עם רבו כן יקרה לו עם השם. (עמ׳ לח)

שוב, היחסים בין המורה, המלמד האנושי, לתלמיד, הם בבואה של היחסים בין האל, המלמד האלוהי, לאותו תלמיד. אם לא הצליח התלמיד לעמוד בנסיונותיו של המורה, הרי שכך גם יקרה לו עם האל. מאחר ובשיטתו של אבולעפיה יש מקום חשוב לשם המפורש ולהתרכזות בו, הרי שהבחירה כאן בנוסח 'עם השם' אינה מקרית. אפשר להבין זאת גם בתור רמז לכך שהתלמיד שנמצא בלתי נאמן לא יצליח לבצע את הטכניקות המיסטיות של ההתרכזות בשם המפורש ובחלקיו.

ולפיכך ראיתי לכתוב בפירוש דרכי הניסיון איך הם בניסיון
כדי שישתדל בכל לב ובכל יכולתו להיות נאמן לבוראו
וידעו גם הם לנסות לתלמידיהם לכבוד השם יתי"ש ויתי [יתברך שמו ויתעלה]
כדי שלא יהיה עדת השם בעלי המקובלים כצאן שאין להם רועה.

אבולעפיה מבקש לפרט את דרכי הניסיון, כדי לכוון את תלמידיו שלו וגם למען אותם התלמידים שבהמשך יהפכו בעצמם למורים. הכתיבה בספר יכולה לגרום למיקוד של התלמידים ולאיחודם, ולתרום למניעת הפיזור. האיחוד הזה בין התלמידים המתנסים חשוב במיוחד בגלל המרכזיות של החוויה הפנימית, שאינה מעודדת בהכרח קבוצתיות, וגם בגלל האופן הזהיר והאישי שבו יש ללמד את התלמידים הבודדים. אין מדובר רק בחוויות קבוצתיות של מפגש עם המורה, אלא גם במפגשים אישיים. כאשר המורה נפגש עם קבוצה הרי שהידע הנכון יכול לקבל אישור מכמה וכמה שומעים, היכולים להזכיר זה לזה את הדברים. לעומת זאת כאשר מדובר במפגשים אישיים הרי שהחוויה של המפגש עם המורה היא אישית ואין אפשרות להצליב את המידע או להשוות אותו. בהקשר זה הספר הכתוב הוא שמשמש מוקד לזיכרון ולהנחיה.

תחילת בחינת כל בוחן תלמיד שמבקש קבלה אלוהית
צריך להיות הבוחן בוחן ומנסה תלמידו לכבוד השם יתברך ב"ה
ויהיה כוונתו לשם שמים
ויהיה רצונו לעזור לתלמידו באמת
עד שיבין התלמיד שכוונת הרב לשם שמים.

הבחינה הראשונה היא דווקא למורה – כוונתו צריכה להיות לשם שמים, והתלמיד צריך להבין זאת. מצבים של בחינה יכולים להיות גם מורכבים

מבחינה אנושית, ולשקף יחסים של שליטה ועליונות. במקרה של הוראת הקבלה האלוהית, על המורה להיות נקי מכוונות זרות שכאלה, ולהתמקד כאמור בכוונה הטהורה, לשם שמים; טוהר כוונותיו של המורה צריך שיהיה גלוי וברור גם לתלמיד.

וצריך שיבחון [המורה את] התלמיד בדרך האנושית הנקראת מדות
כגון חיזוק לבב ואהבת החכמה לשמה
ומעט כעס וסבלנות הרבה
ויהיה רחמיו אפילו על שונאיו שלו כשאינו שונא המקום
ונדיב לב ורוחו נכאה ושמחת לב וכבישת יצר הרע
ובזיון תאוות השררה וכבוד ותאוות המאכלים רעים ותאוות נשים
ואהבת השם באמת
ואהבת האמת ושנאת השקר וצניעות
ובקשת כבוד אנשי החכמה
ואהבת שמיעת הקדמות החכמה
ואהבת רוב הלימוד
והחזרה מה שקיבל
ועיקר כוונתו לשם החכמה האמיתית,
ולא לשום כבוד עולם הזה החיים ההבלים הקצרים האלה.

התלמיד צריך להיות בעל מידות טובות, והטקסט מהדהד את התיאור של התלמיד הנאמן שהופיע קודם לכן. גם כאן מודגשת חשיבות הכוונה הרצויה – אהבת החכמה לשמה, וההתמקדות בהבטים רגשיים מפותחים – סבלנות, רחמים, נדיבות, צניעות. לאלה צריכה להצטרף העמדה הנכונה כלפי המורה וכלפי תוכן הלימוד – כיבוד המורה, אהבת החומר הנלמד ('אהבת שמיעת הקדמות החכמה ואהבת רוב הלימוד'), שקדנות ונכונות לחזור על החומר הנלמד, והתכוונות לשם החכמה האמתית ולא לתועלת חברתית בעולם.

הדגשת הצורך במידות הטובות האלה מאזנת כאמור את האופי המכני-לכאורה של הטכניקות המיסטיות. טכניקות אלה כוללות אמנם רכיבים מעשיים ומבחינה זו לכאורה כל אחד יכול להתנסות בהן. יחד עם זאת, למעשה ההתנסות אינה פתוחה לכולם, אלא רק למי שניחן במידות הטובות. הטכניקות הן רק חלק מתהליך של הכשרה הכולל מגע אישי הדדי מתבונן וחוקר בין המורה לתלמיד, בחינה של אופיו ומידותיו הרגשיות והשכליות של התלמיד, וגם

הוראה של הצדדים המעשיים. המפגש בין התלמיד למורה הוא מפגש טרנספורמטיבי, המשנה את התלמיד ולא רק מלמד אותו. הטכניקות הן חלק ממה שניתן לקרוא לו 'אימון רוחני'.

טכנולוגיות של העצמי

ההוגה הצרפתי בן המאה העשרים מישל פוקו הגדיר את המושג 'טכנולוגיות של העצמי' (technologies of the self) בתור טכנולוגיות המאפשרות ליחיד לערוך (בעצמו או בעזרת אחרים) פעולות בגופו, בנפשו, במחשבותיו, בהתנהגותו ובאופן הווייתו, ובכך לשנות את עצמו כדי להגיע למצב מסוים של אושר, טהרה, חכמה, שלמות או אלמוות.[27] המפגש עם המורה הוא תחילתה של דרך המוליכה בקבלה הנבואית באמצעות טכנולוגיות של העצמי אל מצב הנבואה.

חובות המורה

כאמור, מורה שמצא תלמיד ראוי מחויב להורות לו:

ואחרי שתבחנוהו וימצא שלם ונאמן
חובה עליך מצד השם ומצד החכמה למסור לו כל דרכי הקבלה
אחד אחד בכלל ובפרט
והתלמיד צריך לשמוע לרבו ויעשה על הן הן ועל לאו לאו
ועליו [על המורה] אמרו יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך.
והוא [התלמיד] נצטווה על מורא רבו כמורא שמים,
כי אתה לו כאלהים והוא לך כמלאך.
ואין אלהים עושה אלא רצון מלאך ואין מלאך עושה אלא רצון אלהים,
וכמעט אלהים והמלאך דבר אחד לולי שזה עילה וזה עלול.

כאן חוזרת שוב ההשקפה שהיחסים בין המורה לתלמיד הם בבואה של היחסים בין האדם לאל. הידע והטכניקות שמעביר המורה הן 'דרכי הקבלה', המביאות

27 ראו: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, eds. Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton, University of Massachusetts Press: Amherst 1988, p. 18; אבריאל בר-לבב, 'סיפור, ריטואל ומטאפורה: זיכרון יום המוות כאימון רוחני והמלחמה הפנימית בספרות המוסר', שלום ומלחמה בתרבות היהודית, בעריכת אבריאל בר-לבב, מרכז זלמן שזר: ירושלים תשס"ו, עמ' 146.

למצב הנבואה או האיחוד: המורה והתלמיד הם כמו האל ומלאכיו, וכמעט שהם מאוחדים ביניהם, מלבד העובדה שהאל הוא הפעיל, המקור והסיבה לתהליך (עילה), והתלמיד הוא מי שסביל ומקבל (עלול).

מצבי ביניים: הנפש מידתה וטבעה בשינויים

עד כאן הציג אבולעפיה את מקרי הקצה – התלמידים שנמצאו באופן חד משמעי ראויים או בלתי ראויים. אולם יש מצבי ביניים וגם לגביהם הוא מבקש להנחות:

ואם בחנת תלמידך ומצאת בלתי שלם בקצתם –
אל תבהילהו מיד,
כי הנפש מדתה וטבעה בשינויים.
אבל גלגלֵיהו במדע ובחכמה,
ושוב ובחנהו עד שלא ירגיש שאתה מנסהו.
ואם שב – שוב וקבלֵיהו,
ואם לא שב – בחנהו עד ג' פעמים.
ואם שב – אל תמסור לו עדיין, עד היותו קיים וחזק ושלם וחזק ואמיץ בתשובתו.
ואם לא שב – הרחק מהכיעור והדומה לו.
אבל התלמיד השלם – עשה עמו אות לטובה
ויראו שונאיו ויבושו כי אתה עזרתו ונחמתו
בעזרת השם יתברך שמו ויתעלה לעד אמן.[28]

אבולעפיה דורש שהמורה יפגין סבלנות, לא יפסול את התלמידים שאינם מוכנים דיים אלא יניח להם להתפתח ויבחן אותם פעמים אחדות. ההצעה להשתדל שהתלמיד לא ירגיש שמנסים אותו מעידה על רגישות פסיכולוגית לכך שאצל חלק מהאנשים תודעת בחינה פוגעת בביצועים. קשה לדעת אם תיאור זה של הוראה סבלנית ומכילה אכן משקף מציאות או סוג של אוטופיה. מכל מקום, תפיסתו הנפשית המוצהרת של אבולעפיה היא תהליכית ואופטימית: 'הנפש מדתה וטבעה בשינויים', היא בעלת יכולת להתפתח ולהשתנות. תפיסה זו

28 על קטע זה ראו: משה אידל, 'על הרב: ממלומד למורה-דרך לחוויה מיסטית', רבנות: האתגר, בעריכת ידידיה צ' שטרן ושוקי פרידמן, המכון הישראלי לדמוקרטיה: ירושלים תשע"א, ב, עמ' 843-869.

מתאימה גם לתהליך השינוי שאבולעפיה עצמו עבר. משום כך יש סיכוי שגם מי שעמד בנסיונות באופן חלקי בלבד יוכל להתקדם ולהגיע למעלה הנדרשת מתלמיד. הדרך לבדוק זאת היא על ידי המשך הלימוד – 'גלגליהו במדע ובחכמה' – אבל כאמור אבולעפיה מדגיש שהבחינה צריכה להיעשות באופן סמוי, אולי גם כדי למנוע מתח אפשרי ביחסים שבין המורה הבוחן לתלמיד העשוי להיכשל, במיוחד משום החשיבות של קירבה ביניהם אם התלמיד אכן יתקדם ויעמוד בניסיון. במקרה כזה יכול המורה לעבור להוראת גופי הדברים, שגם אותם אבולעפיה מפרט:

> וזאת היא הדרך אשר תמסור לו:
> תכתוב לו עשרה שמות מצורפים אלה זה אחר זה
> ואחר כך תפרשם לו כפי מה שתראה מפורשים בספר הזה [=ספר חיי העולם הבא]
> וישביעהו על קבלתו שישמרנה.

אבולעפיה מציע שהמורה ימסור לתלמיד בכתב ובאופן הדרגתי עשרה שמות, שאותן התלמיד יצרף, והמורה יפרש אותם בהתאם לכתוב בספר. על המשמעות של הצירוף ושל ההוראות האלה נעמוד בהמשך, בדיון על הטכניקות המיסטיות. המורה צריך להשביע את התלמיד שישמור על חסיון המידע שנמסר לו.

מן התיאור בספר חיי העולם הבא למדנו על האופן שבו נפגש אבולעפיה עם תלמידים כגון אלה שאותם הוא מזכיר בספר אוצר עדן גנוז, לימד אותם ותוך כדי כך בחן אותם ותהה על קנקנם עד שהחליט אם הם ראויים לקבל ממנו את חכמת הקבלה 'האמיתית'.

הדרך אל הנבואה או אל קבלת מעלת השפע: טכניקות מיסטיות וחוויה מיסטית

המייחד את שיטתו של אבולעפיה מיתר שיטות המחשבה היהודית בימי הביניים היא היותה מפורטת ומסודרת, ומאפשרת למעוניין בדבר להיות מיסטיקאי, או במינוח הפנימי של השיטה – להגיע לנבואה. שיאה של המיסטיקה לפי השיטה הזו הוא האיחוד הגמור בין שכלו של אדם לבין ישות עליונה (האל או השכל הפועל), ואיחוד זה הוא הנקרא נבואה. מושגים שבהם השתמשו הפילוסופים

היהודים שכתבו בערבית-יהודית בימי הביניים כדי לתאר את המציאות הפכו בשיטתו של אבולעפיה לנושא של התנסות אישית. בדרכו של אבולעפיה אפשר למצוא התאמה של מסורות מיסטיות יהודיות שהגיעו מאשכנז, לעולם המושגים של הרמב"ם, ובתוספת של יסודות שמקורם בטכניקות מיסטיות שמחוץ ליהדות – היוגה ההודית, ההיזיכאזם (Hesychasm) בכנסייה היוונית אורתודוקסית (מסורת של תפילה מיסטית), ואולי גם השפעה של המיסטיקאים המוסלמים הצופים (אם כי השפעה צופית בולטת יותר בכתבי תלמידי אבולעפיה מאשר בכתביו שלו עצמו).[29]

המונח 'טכניקות מיסטיות' הוא מונח חיצוני, משמעותו דרכים מוגדרות שבאמצעותן אפשר להגיע לחוויה מיסטית. לטכניקות יש אופי מעשי, כפי שנראה, אבל לפני שאפשר לנסותן יש להיות בעל מעלה מוסרית מתאימה, כך שהן מופיעות בהמשכה של דרך ההכשרה של התלמיד ולא בתחילתה.[30] ראינו זאת לעיל, בדיון בסגולותיו של התלמיד ובחובה לנסות אותו. כך מציג זאת אבולעפיה:

> ומה מועיל הלמוד לאדם
> אם אינו מתקן בו מדותיו תחלה שהן יסודות להנהגת הנפש,
> שהרי אי אפשר לשכל לשכון בארמון מכוער הוא שאין מדותיו הגונות.
> וידוע כי המדות הטובות הן משכנות המחשבות השכליות,
> והמחשבות השלמות האמתיות הן ארמונות השכל.[31]

חשוב להבין שלמרות אופיין המעשי הטכניקות הן חלק מתהליך רוחני. נציג קטע מחיבורו של אבולעפיה 'חיי העולם הבא', ובאמצעותו נסביר על הטכניקות המיסטיות אצל אבולעפיה. כפי שנראה, הטכניקות המיסטיות מביאות לחוויה מיסטית.[32]

29 על השפעה אפשרית של אִבְּן אלעַרַבִּי על אבולעפיה, ראו מאמרו של חיים היימס: Harvey J. Hames, 'A Seal within a Seal: The Imprint of Sufism in Abraham Abulafia's Teachings', *Medieval Encounters*, 12 (2006), pp. 153-172. וראו לעיל בפרק 4.

30 חביבה פדיה הציעה להשתמש במונחים 'הכנה' או 'הכשרה' במקום טכניקה מיסטית. ראו: פדיה, 'אחוזים בדיבור: לבירורו של הדפוס הנבואי-מתפעל אצל ראשוני המקובלים', תרביץ, סה (תשס"ו), עמ' 568.

31 שבע נתיבות התורה, אצל ילינק, פילוסופיה וקבלה, עמ' 24.

32 חיי העולם הבא, מהדורת אמנון גרוס, מהדורה רביעית, ירושלים תש"ע, עמ' נח.

התחלות הקבלה האלוהית הן שלוש:
והן האותיות הנכתבות כגון אמ"ש בג"ד כפר"ת הוזחטי" לנסעצ"ק
שהן כ"ב אותיות התורה שבהן נברא כל היצור וכל הדיבור
והן כולם מלאכי העולם.
הרי אלו בפרטן ובכללן הם ההתחלה הראשונה.

התפיסה שבאמצעות אותיות האלף בית העברי ברא האל את העולם מופיעה בספר יצירה. אבולעפיה מדגיש שבהן נברא 'כל היצור וכל הדיבור', משום שעיקרה של הטכניקה המיסטית שלו קשורה להתרכזות בצירופים של אותיות, כפי שנראה. האותיות הן מלאכי העולם, כלומר כוחות הפועלים בעולם וניתנים גם לשליטה. התוצאה של חווית הנבואה היא לפי אבולעפיה מגע עם מטטרון. במקום אחר בספר אומר אבולעפיה: 'החיים הם חיי עולם הבא שהאדם מרוויח אותם באמצעות אותיות'.[33]

וההתחלה השניה הנקראת גלגל התורה ושמה אצלנו צירוף האותיות
שמתוך הצטרפם נמצא כל הדיבור מצורף וכל היצור מצורף.

היסוד השני הוא צירוף של אותיות של שמות האל. הצירוף הוא פירוק של השמות לחלקים והתרכזות במקטעים מתוך החלקים האלה. אבולעפיה מרבה לצרף את אותיות שם בן ע"ב אותיות (פרטי צירופיו מופיעים בעיקר בספר חיי העולם הבא), ואת השם המפורש (פרטי צירופיו מופיעים בעיקר ספר אור השכל).

וההתחלה השלישית נקראת רוח הקדש
והיא המניעה את הגלגל הזה התורי.
ופעולתה נמצאת בנקודות המניעות האותיות [...]

היסוד השלישי הוא תנועות גוף – תנועות הראש והידיים – הנעשות בזמן ההתרכזות בצירוף האותיות, בזיקה עם הניקוד. הקשר בין הרוח לגלגל (שהוא הגוף) הוא כמו הקשר בין התנועות, דהיינו הניקוד, ובין האותיות, שהן נחשבות כגוף ביחס לתנועות. הרוח אם כן מפנימה את הגוף. כל אלה יוצרים דינמיקה נפשית פנימית:

33 ראו: אידל, לשון תורה והרמנויטיקה, עמ' 25.

והצירוף מגלגל האותיות
והניקוד מגלגל הצירוף
ורוח האדם אשר אלהים נתנה מגלגלת הניקוד
עד שיצטייר ויאיר בנפש
הציור הראוי לכל משכיל מקובל.

שיאו של התהליך הדינמי הזה הוא החוויה המיסטית – ציור המאיר בנפשו של המקובל. כדי להבין זאת נעיין בקטע שבו מרחיב אבולעפיה לגבי ההוראות המעשיות של צירוף האותיות, שנעשה בכתב.[34]

[ההכנה הרוחנית]
'הכון לקראת אלהיך ישראל' (עמוס ד, יב).
הכן עצמך וייחד לבבך וטהר גופך.

[בחירת המקום – מקום של התבודדות]
ובחר לך מקום מיוחד שלא יִשָּׁמַע קולך לשום אדם.
והֱיֵה יחיד ומיוחד ומתבודד מבלי אחד ושב בחדר או בעליה
ואל תגלה סודך לשום אדם.

[הזמן]
ואם תוכל שתעשהו ביום בבית, אפל מעט עושיהו.
ואמנם הטוב והישר שתעשהו בלילה.

[המטרה – דיבור עם הבורא]
והזהר לפנות מחשבותיך מכל הבלי עולם באותה
שעה שאתה מכין את עצמך לדבר עם בוראך,
ואתה מבקש שיודיעך גבורותיו.

[הלבוש]
ותתעטף בטלית ושים תפילין בראשך ובידיך אם תוכל,
כדי שתהיה ירא וחרד מפני השכינה אשר היא עמך בעת ההיא.
ונקה עצמך ובגדיך,
ואם תוכל יהיו כולם בגדים לבנים,
כי כל זה מועיל לכוונת היראה והאהבה מאד מאד.

34 חיי העולם הבא, עמ' סו ואילך.

[התאורה]

ואם יהיה בלילה, הדלק נרות הרבה עד שיאירו עיניך יפה יפה.

[הצירוף בכתב]

ואחר כך תיקח בידך דיו ועט ולוח.
וזה יהיה לך לעד שאתה בא לעבוד את עבודת ה' אלוהיך בשמחה ובטוב לבב.
והחל לצרף אותיות מעטות עם רבות,
והפכם וגלגלם במהירות עד אשר יחם לבבך בגלגוליהם,
וישים לבך בתנועתם ובמה שתוליד בגילגולם.

הטכניקה הראשונה שאבולעפיה מציג היא צירוף של אותיות (כאמור מן השם המפורש – כאן שם בן ע״ב) על לוח כתיבה. התוצר המיידי של הפעולה הזו הוא לוח של צירופי אותיות. ההתרכזות בצירוף הנכון של האותיות ובכתיבה המהירה מביאה למצב של 'חום הלב', סוג של מעבר לתודעה אחרת מאשר זו היומיומית. מתוך כך מתחיל שלב קבלת השפע, שבתחילתו מתגברת ההבנה:

[קבלת השפע]

וכשתרגיש בך שכבר חם לבבך מאד מאוד בצירופיהם,
והבינות מהם עניינים חדשים אשר לא השגתם בקבלה אנושית
ולא ידעתם מעצמך מתוך העיון השכלי,
וכבר אתה מוכן לקבל השפע.
והשפע נשפע עליך ומעורר בדברים רבים זה אחר זה.

השלב הבא הוא ריכוז ודמיון דמותם של האל והמלאכים:

הכן מחשבותיך האמיתיות לצייר את השם יתברך שמו ואת מלאכיו העליונים,
לציירם בלבבך כאילו הם בני אדם,
עומדים או יושבים סביבך ואתה ביניהם
כמו שליח שהמלך ועבדיו רוצים לשלחו
והוא [השליח] מוכן לשמוע מפי מי מהם ישמע דבר השליחות,
אם מהמלך או מאחד מעבדיו.

ואחרי ציירך זה כולו,
הכן שכלך ולבך להבין במחשבתך
העניינים הרבים אשר יביאו לך מתוך האותיות הנחשבות בלבבך.
ועיין בכללם ובחלקיהם
כמו איש שמגידים לו משל אחד או חידה אחת או חלום אחד
או כמעיין בספר חכמה בעניין אחד עמוק מהשגתו.
ופתור העניין אשר תשמע לפתרון המעולה ולקרב אשר תוכל.
וכפי מה שתבין ממנו תדין בעצמך,
וגם באחרים לכל מה שיאמרו לך.
וזה כלו יהיה לך אחר שתשליך מידך הדיו והקולמוס מבין אצבעותיך
או אחר שיפלו הם בעצמם מתוך רוב מחשבותיך ומרוב שמחה.

שלב קבלת השפע הוא שלב של השגה או הבנה חדשה ושופעת, השונה מן ההשגה השכלית. המיסטיקאי הגיע אליו באמצעות ההתרכזות בכתיבה, אבל בהמשך הכתיבה נהיית מיותרת, אפילו בלתי אפשרית, והוא משליך את הדיו והקולמוס או שהם נופלים מעצמם מידו.[35]

[הגוף והנפש]

ודע כי כל מה שיתחזק אצלך השפע השכלי הנכבד,
יחלשו איבריך החיצוניים והפנימיים,
ויתחיל כל גופך להשתער שערה חזקה עד מאד.
עד שתחשוב בעצמך שעל כל פנים תמות בעת ההיא,
כי יתפרד נפשך מגופך מרוב שמחה בהשגתה ובהכרתה מה שהכרת.
עד שתבחר מות מחיים
בדעתך כי זה המות קורה לגוף –
ובסיבה זו תחיה הנפש תחיית המתים לעולמי עד.
ואז תדע שהגעת אל מעלת קבלת השפע.

בשיאו של התהליך מרגיש המיסטיקאי חולשה גופנית ומתחיל לרעוד בעוצמה רבה. בגלל החריגות של המצב הזה חושב המיסטיקאי שהוא על סף מותו, ומקבל את המוות בשמחה, מתוך הידיעה שהמוות הוא גופני בלבד, אבל

35 על כתיבה אוטומטית ראו: גולדריך, שם הכותב וכתיבה אוטומטית.

משמעות החוויה המיסטית היא חיי נצח של הנפש. אלא שיש גם אפשרות לבחור בהמשך החיים:

ואם תרצה אז לכבד את השם הנכבד והנורא לעבדו באמת בחיי הנפש והגוף,
הסתר פניך עוד ותתירא מהביט אל האלוהים
ויאל תקרב הלום, של נעליך מעל רגליך, כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא׳ (שמות ג, ה).
ושוב לענייני הגוף
וקום משם ואכול מעט ושתה מעט והריח ריח טוב
והשב רוחך לנדנה עד זמן אחר.

ושמח לבך עם חלקך,
ודע כי אהבך ה׳ אלוהיך, המלמד לאדם דעת להועילה.

בשלב מעלת קבלת השפע יכול המיסטיקאי לעצור את החוויה, להסתיר פניו מהביט אל האל ולחזור לאט אל גופו: לקום (כלומר לעבור למקום אחר) ולהחזיר לפעולה בעדינות את החושים: לאכול, לשתות, להריח ריח טוב. הדימוי שאבולעפיה משתמש בו הוא החזרת הנפש אל נדנה שהוא הגוף, בדומה לחרב שמוציאים אותה מנדנה ואז מחזירים אותה אליו.

הטכניקה של ההתרכזות באמצעות כתיבה של צירופי אותיות היא הראשונה בסידרה של שלוש טכניקות שאבולעפיה מציג. את הטכניקות האחרות נציג בקיצור. הטכניקה השנייה, שבאה אחרי השליטה בראשונה, מצרפת לכתיבה גם דיבור או שירה. הטכניקה השלישית, הבאה בעקבותיה, מוסיפה תנועות של הגוף.

[המעבר לטכניקה נוספת]

וכשתהיה בקי בעניין בחירת חיים זאת,
ותעשה דבר זה פעמים רבות עד שיעלה הדבר הזה בידך,
חזק ואמץ כח בידך מאד
ותבחר עוד בבחירה עליונה מזאת.
חזק ואמץ לבבך ומחשבותיך השכליות
והחל להזכיר בכוונה שלימה
ותכין עצמך כאשר אמרתי כנ״ל.
וכוון מחשבותיך השכליות

והחל להזכיר בכוונה שלימה בניגון ישר ונחמד ונעים
בניקוד האמיתי של כל אות ואות בשם [...]
ששה שמות משמות הקדושים בשמונה עשרה נשימות
עד הגיעך אל סופם שהוא שם מו״ם
אם לא יכריחך השפע לפסוק ביניהם [...]
ואז אתה רואה דמות נער או דמות ש״ך
כי שך בלשון ישמעאל זקן ואתה רואה זקן
וגם בגימ[טריה] נע״ר הוא זק״ן וזק״ן[36]
וסוד שמו של הנראה לך מטטרו״ן
והוא נער ושמו גם כן חנוך
והרמז ׳חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה׳ (משלי כב, ו).[37]
[...]

ועתה אשוב להודיעך עוד דרך ההזכרה האחרונה
הנזכרת בשיתוף כללי של האברים עם אותיות השם
לפי חמשת הדרכים העגולים אשר בשם.

בשלב השני, הנעלה יותר מן הראשון, המקובל משמיע בקול את שמות האל בניקוד מתחלף ולפי סדר מסוים של נשימות. בשלב השלישי הוא מוסיף גם תנועה מעגלית של אברי הגוף, על פי תפיסות של שם האל בתור מעגל.

התוצאה של כל התהליכים האלה היא שינוי מצב התודעה, באופן כזה המאפשר גם חוויה של התגלות וגם שפע יצירתי. המקובל מגיע למצב של טראנס או אקסטזה, שבו מתוך הריכוז וההעמקה המדיטטיבית בצירופי האותיות התודעה משתחררת מן העיסוק בחומרי היומיום וחווה שפע יצירתי והכרתי. אבולעפיה מכנה מצב זה בשם ׳נבואה׳. ואלה הן תכונותיה האופייניות של החוויה הנבואית אצל אבולעפיה:[38]

1. מיסטיקה ׳רציונלית׳

יסוד מרכזי בתפיסת הנבואה של אבולעפיה הוא ראיית החוויה הנבואית כמימוש עליון של כושר ההכרה האנושי. בניסוחו של אבולעפיה, ׳הנבואה היא

36 שך=נער=זקן וזקן=320. וכן: מטטרון=314 + 6 האותיות = 320.
37 ראו: אידל, החוויה המיסטית, עמ׳ 100.
38 ראו: אידל, החוויה המיסטית, עמ׳ 120-128.

עניין שכלי.[39] חווייתו הפרטית של אבולעפיה ניתנת לפירוש רציונלי, ובהתנסותו האישית הוא רואה אישור לתפיסותיו העיוניות, למשל בדבר מעמדה של הלשון העברית בעולם, כוחם של האותיות והשמות, ועוד. חזיונותיו של אבולעפיה הם אישור מחודש של השיטה המטפיזית, משום שהשכל, הדמיון והשכל הפועל – הופכים ממושגים עיוניים לחלק מחייו שלו עצמו. החוויה הנבואית של אבולעפיה נראית כמיצוי חווייתי של האפשרויות המיסטיות הגלומות בתפיסות ההכרה של הרמב״ם ושל הוגים מוסלמים כגון אבן סינא ואבן רושד. בנוסף לכך, האופי הרציונלי של חווייתו מתבטא גם בתפיסת האל, שהוא שכל משכיל ומושכל (ולא האל הניאופלטוני שאינו ניתן להכרה).

2. השליחות

כידוע, השליחות היא מרכיב עיקרי בתפיסת הנבואה המקראית. האל בוחר איש, אשר נהיה לנביא בעל כורחו, ומצווה עליו למלא שליחות שלעתים אין הנביא חפץ בה, ואפילו לעתים סולד ממנה. חוקרי מקרא הבחינו בין הנבואה הקלאסית, הצומחת מתוך התגלות בעלת אופי כפייתי, לבין הנבואה בספרי המקרא האחרונים, שבהם נתפס האל כישות רחוקה והנביא מנסה לגשר על הפער, ומבקש את ההתגלות.[40] טיפוס חדש זה, המכונה בשם חוזה אפוקליפטי, מערבב חוויה אישית עם חכמת סופרים, ומגמתו להביא גאולה לעצמו, ולאו דווקא להביא בשורה לחברה. תפיסת הנבואה של אבולעפיה כוללת את שני הטיפוסים יחדיו; יש אצלו דירוג של נביאים, והנביא השליח מעמדו גבוה יותר מן הנביא העוטה שפע חכמה: ״ומעלת הנביאים המדברים והמחברים גדולה ממעלת הנביאים המתעצמים בנבואה, והנשלחים – מעולים מהם״.[41] אבולעפיה מתאר את פעילותם של נביאי המקרא, ובדומה לכך גם את פעילותו שלו, כשילוב של כתיבה ותעמולה, הנעשות לעתים קרובות בניגוד לרצונם:

> דע כי כל הנביא מהנביאים הראשונים הוכרחו לדבר מה שדברו ולחבר מה שחברו,
> עד אשר תמצא מהם רבים יאמרו
> שאין דעתם לדבר כלל בפני המון עמי הארץ הנאבדים במחשכי הזמן.

39 חיי הנפש, כתב יד מינכן 408, דף 63 ע״א; אידל, החוויה המיסטית, עמ׳ 120. נוסח זה אינו מופיע במהדורת גרוס של חיי הנפש.

40 ראו: בנימין אופנהיימר, חזונות זכריה: מן הנבואה לאפוקליפטיקה, החברה לחקר המקרא בישראל: ירושלים תשכ״א, עמ׳ 135 ואילך.

41 אור השכל, מהדורת גרוס, עמ׳ קכ.

> **והשפע האלוהי השופע עליהם מכריחם לדבר**
> ואפילו יגיע להם בזיונות,
> כמאמר הנביא ״גֵוִי נתתי לְמַכִּים ולְחָיַי למורטים פני לא הסתרתי מִכְּלִמּוֹת וָרֹק״ (ישעיה נ, ו).
> וזה הנביא ג״כ אומר ״והן ה׳ אלהים יעזר לי מי הוא ירשיעני״ (שם ט).
> וכיוצא בהם הרבה כדרך כל מוכיח.[42]

בקטע מספר חיי הנפש שצוטט לעיל, בדיון על פירושי המורה, משווה אבולעפיה את גורלו, ככל הנראה הרדיפות שהוא נרדף, לזה של נביאי המקרא:

> אינו פלא שיקרה גם לי מחבורי מה שקרה למשה רבינו ולנביאינו ולחכמינו ולרבי משה [הרמב״ם] מחיבוריהם. כי אסבול גם אני מה שסבלו הם עליהם השלום מזה העניין. וכן דרך כל מחבר ספר לשם שמים בכל זמן ובכל מקום, ר״ל [רוצה לומר] שחובה עליו לסבול מה שיקרה לו על חיבורו.[43]

אבולעפיה מתאר את תהליך חיבורו של ספר הגאולה כמעשה דומה למעשי הנביאים:

> ותבא רוח ותעמידני על רגלי ותקראני בשמי פעמיים אברהם אברהם,
> ואומ[ר]: הנני.
> ויצא הקול ברעש גדול וילמדני באורח משפט
> וילמדני דעת ודרך תבונות הגידני, הודיעני ויעירני
> כאיש אשר יעור משנתו לחבר דבר מחודש
> לא חובר בזמנו דבר ממנו.[44]

ביטוי נוסף להידמותו של אבולעפיה לנביאים הוא כתיבת ספר הפטרה, אשר בהקדמתו הוא אומר: ״והנה צוה רזיאל[45] בזה הספר להשביע עם יי׳ בשמו לקדשו ולקרא ספר זה בכל שבת פעם אחת אחר קריאת התורה בכלל קריאת

42 סתרי תורה, מהדורת גרוס, עמ׳ קלז; כתב יד פריס 774, דף 154 ע״ב. וראו: אידל, החוויה המיסטית, עמ׳ 122.

43 ראו: ספר חיי הנפש, לעיל.

44 ספר גאולה, כתב יד ירושלים 1303 °8, דף 73 ע״ב; אידל, החוויה המיסטית, עמ׳ 123.

45 רזיאל בגימטריה אברהם, כשמו הפרטי של אבולעפיה.

הנבואות׳.[46] ניתן להבין מדברים אחדים של אבולעפיה כי תחושתו היא שנבואתו מעולה אפילו יותר מנבואת משה. בספר העדות הוא כתב: ׳ודע שרוב המראות שראה רזיאל כולם נבנו על שם המפורש ועל ידיעתו ועל חידוש התגלותו עתה בארץ בימיו, אשר לא היה כן מאדם עדַין והוא שרש כל ספריו׳.[47]

3. היסוד האסכטולוגי

החוויה הנבואית נתפסה על ידי אבולעפיה לא רק כהשגת אמיתות אלא גם כדרך המובילה להישארות הנפש. כוונתן העיקרית של התורה והקבלה הן ׳שיגיע האדם למעלת המלאכים הנקראים אישים ולהדבק בם לחיי עד׳.[48] הפיכת האדם ממהות חולפת לנצחית מתרחשת בעת השגת הנבואה: ׳וכן יתחייב שיקרה לנביא עם השפע האלהי עד שישוב דבק בו ויחיה ביום מותו׳.[49] הכוונה אינה להישארות הנפש אחר מות הגוף, אלא לחיי העולם הבא הנקנים כבר בעולם הזה על ידי הוויתור המוחלט על העולם הזה:

ובו יתפשט כחו מכל הכחות הטבעיות
ויתלבש מן הכחות האלוהיות
ובזה ינצל מן המות הטבעי ביום מותו ויחיה לעולם.[50]

4. העדר האסקזה

דרך בדוקה בשיטות מיסטיות רבות להגיע אל מצבים אקסטטיים היא אסקזה חריפה, כלומר סגפנות. מטרת הסיגופים להחליש את כוחו של הגוף – החומר – כדי שהשכל יוכל לפעול ללא הפרעה. אבולעפיה תופס את המלחמה הפנימית לא כמלחמה בין השכל לגוף אלא כמלחמה בין השכל לדמיון,[51] ולכן אין הוא מורה להדביר את הגוף או לסגפו אלא להגביר את השכל:

46 ספר הפטרה, בתוך ספר מצרף השכל, מהדורת גרוס, ירושלים תשס״א, עמ׳ קז. ראו להלן בדיון על המשיחיות.
47 ספר העדות, בתוך מצרף השכל, עמ׳ סא.
48 אוצר עדן גנוז, עמ׳ 56.
49 מפתח החכמות, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״א, הקדמת המחבר עמ׳ כב.
50 אוצר עדן גנוז, עמ׳ 212.
51 ראו: משה אידל, ׳מלחמת היצרים: פסיכומכיה בקבלה הנבואית של אברהם אבולעפיה׳, שלום ומלחמה בתרבות היהודית, בעריכת אבריאל בר-לבב, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל: ירושלים תשס״ו, עמ׳ 99-143.

והנכנס בדרך הצירוף
שהיא הדרך הקרובה לידיעת השם באמת מכל הדרכים
מיד יבחן ויצורף לבו באש הגדולה שהיא אש החשק.
ואם יש בו כח לסבול דרך המוסר ברוב החשק
ושכלו חזק מדמיונו ורוכב עליו כמי שרוכב על סוסו ומנהיגו
בהכותו בו עם המגפיי[ם] לרוץ לפנים כרצונו
ורסנו בידו להעמידו במקום שירצה שכלו
ודמיונו בעל קבלה שיקבל דעתו [...] –
זה האיש בעל זה הכח הגדול הוא הגבר באמת.[52]

המצב האידיאלי הוא ביטול פעילות הדמיון שאינה מבוקרת על ידי השכל, ואבולעפיה נמנע מלנקוט דרכי סיגוף. בספר אוצר עדן גנוז אומר אבולעפיה: ׳שתוף שכל עם דמיון כשתוף המלאך עם השטן׳.[53]

המלחמה שבלב – המלחמה הפנימית

במקומות רבים בכתביו משתמש אבולעפיה בדימויים המייצגים את המלחמה הפנימית, יותר מאשר כל מקובל אחר הידוע לנו. אפשר לראות בכך ׳פרשנות רוחנית אישית׳ (על פי המינוח שהציע משה אידל)[54] המעידה על התרחשויות פנימיות של המחבר, ולא רק תפיסה פרשנית עיונית או טקסטואלית. באחד מספרי הנבואה שלו, ׳ספר האות׳ שבו הוא מתאר את המשיחיות שלו עצמו, כותב אבולעפיה:

וידבר ה׳ אלי
בעת ראותי שמו מפורש ומיוחד בדם לבי
מבדיל בין דם לדיו ובין דיו לדם.
ויאמר אלי ה׳: הנה נפשך דם שְׁמֵה,
ודיו שָׁם רוחך.
והנה אביך ואמך כֵּלים לשמִי זה ולזכרי זה.[55]

52 אוצר עדן גנוז, עמ׳ 362.
53 אוצר עדן גנוז, כתב יד אוקספורד 1580, דף 55 ע״ב; ראו: אידל, לשון תורה והרמנויטיקה, עמ׳ 37, 143. בגימטריה שכל + דמיון = המלאך + השטן = 460.
54 ראו: אידל, מלחמת היצרים, עמ׳ 102.
55 על פי הכתוב בהקדשת משה לנביא שליח: ׳זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר׳ (שמות ג, טו).

ואשמע ההבדל הגדול אשר בין נפשי ורוחי –
ואשמחה בו שמחה גדולה מאד.
ואדע כי נפשי שכנה על צבעה במראה האדומה כדם,
ורוחי שכנה על צבעה במראה השחורה כדיו.

והמלחמה היתה חזקה מאד בלב
בין הדם ובין הדיו
והדם היה מן הרוח
והדיו מן העפר
ונצח הדיו לדם
והשבת גברה על כל ימי החול.[56]

המלחמה המתוארת היא בין היסוד הרוחני של האדם – הדם – שהדמיון הוא חלק ממנו, לבין היסוד האינטלקטואלי או השכלי, שהדימוי שלו כאן הוא הדיו. הדיו הוא 'מן העפר' משום שבגימטריה יש זהות מספרית בין 'עפר' (350) ו'שכל'. הרוח אצל אבולעפיה היא נמוכה יותר, ויש לטהרה ולנקותה במאבק מתמיד בפנטזיות שהדמיון יוצר. פעולת ההכרה באה מן הדמיון, אך כאשר מצליחים לנקות את התודעה נכנס אליה השכל הפועל, ומשתלט על הדמיון.[57] אבולעפיה מקשר בין המלה העברית 'דמיון' לבין המלה היוונית 'דימון', שד.[58]

בטקסט אחר, מוקדם יותר, המהדהד גם בטקסט של 'ספר האות', מסביר אבולעפיה את היחסים בין הדם והדיו בזיקה לשמות האל:

ודע עוד כי השם הנכבד מלא יו״ד ה״א וי״ו ה״א – וכללו דם
ולבדו יהו״ה – ודיו מספרו
הרי שניהם דם ודיו, שבשניהם האדם.
ומן הדם הוא חי כי הדם הוא הנפש,
ומן הדיו הוא מדבר כי הדיו הם האותיות הנמצאות בלשון.
ואמיתת מציאות האדם היא ממציאות 'אדם וחוה'
שהם 'אבי ואמי'

[56] ספר האות, נדפס בסוף ספר מצרף השכל, מהדורת אמנון גרוס, עמ' לא-לב.
[57] השוו להלן, בדיון על 'היהסרה' בספר שערי צדק, [הדרך ההמונית: דרכם של פרושי הישמעאלים], עמ' 935.
[58] ראו: אידל, לשון תורה והרמנויטיקה, עמ' 67.

והם 'דם ודיו'
וזה סוד היצירה והבינהו.[59]

הגימטריה של השם יו״ד ה״א וי״ו ה״א – מלא, כלומר כולל הערך של האותיות שמרכיבות את שמות האותיות, הוא 44 – מד (דם). הגימטריה של השם לבדו, כלומר צירוף הערך המספרי של האותיות עצמן הוא 26, אותה גימטריה של 'דיו'. המסקנה היא ששניהם באדם, הדם והדיו. הדם, הנחות יותר, הוא היסוד הנפשי המאפשר את החיים, והדיו הוא השכל המדבר. מהות האדם מתבטאת בזהות המספרית בין 'אדם וחוה' (70) לבין 'אבי ואמי' (70) ולבין 'דם ודיו' (70). הקבלה מספרית אחרת המופיעה אצל אבולעפיה היא בין הגימטריות של התיבות 'תו דם' =דמות = נפשך = 'כשפן' = 'כשפים' = 'שופך דם'.[60] בסעיף הבא נבחן את יחסו של אבולעפיה לכשפים ולמאגיה. אך לפני כן נציג סליחה (סוג פיוט) המבטאת את המלחמה הפנימית או האישית, וייתכן שאבולעפיה הוא מחברה.

באנתולוגיה 'השירה העברית בספרד ובפרובאנס' הביא חיים שירמן את הסליחה 'אל מי מגואלי דם אצעק', שהאקרוסטיכון שלה הוא אברהם בן שמואל, כשמו של אבולעפיה. שירמן אומר עליה: 'אם נוכל להוכיח, שאברהם בן שמואל ששמו נקרא על השיר ״אל מי מגואלי דם אצעק״ [...] אינו אלא אבולעאפיה המקובל, הרי תעמוד לו זכות יצירה זו להיחשב כאחד מגדולי משוררינו בימי-הביניים'.[61] מצד אחד כמעט שלא ידוע לנו על אברהם בן שמואל אחר בימי הביניים (חוץ מאברהם בן חסדאי ששירתו הידועה לנו אינה מגיעה לרמת הקינה הזו[62]), אך מצד שני מלבד מהנושא הכללי של המלחמה הפנימית קשה למצוא בקינה מאפיינים לשוניים או רעיוניים בולטים של אבולעפיה הידועים משאר כתביו, למעט ביטויים ומוטיבים אחדים, כגון גאולת הדם הסכנה שבעיניים (שאף הם אינם מיוחדים רק לו). מפני חשיבותה ויופיה נציג את הקינה:

[59] ספר המלמד, נדפס בסוף ספר החשק, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״ב, עמ' ז.
[60] ספר סתרי תורה, כתב יד פריז BN 774, דף 166א. ראו: אידל, שלמויות בולעות, נספח 2, עמ' 599-602.
[61] שירמן, השירה העברית, כרך ב, עמ' 458.
[62] זו דעתו של שירמן בספרו תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ערך והשלים עזרא פליישר, מאגנס: ירושלים תשנ״ז, עמ' 419; בעמ' 420 מובאת הסליחה ופירושה, ובמפתח הפניות נוספות אליה ולאבולעפיה.

אֶל מִי מְגוֹאֲלֵי דָם אֶצְעַק – וְיָדַי שָׁפְכוּ דָמִי?
בָּחַנְתִּי לִבּוֹת מְשַׂנְאִים – וְאֵין שׂוֹנֵא אוֹתִי כִּלְבָבִי.
רַבִּים פִּצְעֵי אוֹיְבִים וּמַכּוֹתָם – וְאֵין מַכֶּה וּפוֹצֵעַ כְּנַפְשִׁי.
הִדִּיחוּנִי מַשְׁחִיתִים לְחַבֵּל – וְאֵין מַסִּית וּמַדִּיחַ כְּעֵינַי.
מִגַּחַל אֶל גַּחַל הִתְהַלַּכְתִּי – וְלֹא שְׂרָפַתְנִי אֵשׁ כְּחֹם תַּאֲוָתִי.
בְּפַחִים נִלְכַּדְתִּי וּבִמְצוּדוֹת – וְלֹא לְכָדַנִי מוֹקֵשׁ כִּלְשׁוֹנִי.
נְשָׁכוּנִי נָחָשׁ וְעַקְרָב – וְאֵין נוֹשֵׁךְ בִּבְשָׂרִי כְּשִׁנַּי.
שָׂרִים עַל קַל רְדָפוּנִי – וְאֵין רוֹדֵף אוֹתִי כְּרַגְלַי.
מַכְאוֹבַי עָצְמוּ וְאָמְצוּ מִמֶּנִּי – וְאֵין מַכְאוֹב כְּמִרְיִי.
וַיִּרְבּוּ מַדְוַי לְבָבִי – וַעֲוֹנַי יוֹתֵר מִכֻּלָּם.
אֶל מִי אֶצְעַק וְעַל מִי? וּמַחֲרִיבַי מִמֶּנִּי יָצְאוּ.
לֹא מָצָאתִי לִי טוֹב כִּי אִם לָבוֹא בְּסֵתֶר רַחֲמֶיךָ.
רַחֲמֶיךָ הַפְּלֵא עַל לֵב נִדְהָמִים,
אֵל מֶלֶךְ יוֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רַחֲמִים!

יחסו של אבולעפיה למאגיה

ספרות מאגית יהודית קדמה בהרבה לספרות הקבלית.[63] סביר להניח כי עצם המונח 'קבלה' כמציין תורת סוד, היה קשור כבר בתקופת הגאונים ואצל חסידי אשכנז במסירתם של פרטים הנוגעים לשם המפורש. דומה כי יסודות מסוימים הקשורים בכוחם של שמות האל נחשבו לתורת סוד הרבה לפני הופעת הקבלה. עם התפתחותן של אסכולות קבליות שונות ניתן למצוא דגשים שונים ביחס למאגיה, והבחנות מוצהרות או משתמעות בין סוגים שונים של מאגיה. לאבולעפיה היתה עמדה יחודית למדי בקשר למאגיה. בין המקורות הספרותיים שהשפיעו עליו ניתן למנות גם חיבורים מאגיים אשכנזיים. הוא התנגד בחריפות הולכת וגוברת לשימוש בשמות האל לתועלת אישית, אך לשמות אלה היה תפקיד משמעותי גם באופן עקרוני וגם באופן מעשי בתפיסותיו המופשטות ובטכניקות שאותן לימד. כבר בחיבורו הראשון, שנכתב ב-1271, זוכה המאגיה לדיון משמעותי. שמו של הספר, 'גט השמות', כלומר פרידה או ניתוק מן

63 סעיף זה מתבסס על מאמרו של משה אידל, 'בין מאגיה של שמות הקודש לקבלת השמות של ר' אברהם אבולעפיה', מחניים, 14 (תשס"ג), עמ' 79-96. ראו גם: אידל, על משמעויות המונח קבלה; שלום, התמונה ואבולעפיה, עמ' 176 ואילך; יובל הררי, 'מגיה יהודית: מתווה והערות', איל פריזינטי, ה (תשע"ב), עמ' 13-85.

השמות, מגלה את המגמה שאבולעפיה, שלמד קבלה רק חודשים מעטים לפני כן, מבקש לסמן: עזיבת הגישה המאגית לשמות, בלי לבטל את חשיבותם מכל וכל. יתכן שברקע לגישה זו עומדת גם העובדה שבאותה עת החוויות המיסטיות היו כרוכות אצלו, על פי עדותו, בתחושות פנימיות קשות. כך כותב אבולעפיה:

כי כל כוונתי בזה הספר להעיר בעלי ספרי השמות
על הזיופים הנמצאים בידם
שלא יאמינו בהם עד שיודעו על מה סמכו.
ולאמת אמונות השמות האמיתיים המעירים כל ישן משנתו.
ואם אוכל עמהם בזה אודה להי' ית[ברך] עליו,
ואם לאו אודה להשי"ת על שעזרני לכתוב האמת ולהרחיק השקר מחיבורי זה הנבחר
לכבוד השי"ת לבדו.
ומפני שאני מרחיק השמות המזויפים אשר אין בהם חכמה אמיתית,
קראתי חיבור זה 'גט השמות'.[64]

אבולעפיה יוצא בביקורת נגד שמות מזויפים הנמצאים במה שהוא מכנה 'ספרי שמות', אך לביקורת זו יש פן נוסף: מעצם טבעם, לשמות האמיתיים יש משמעות שאפשר לעמוד עליה ואף יש בהם כוח לעורר את האדם לחיי רוח. מכאן שהמקובל מבקר לא רק את עצם זיופם של השמות אלא גם ובעיקר את ההתייחסות הפטישיסטית אליהם, שאין בה הבנת המשמעות הגלומה בהם. לא רק 'טיהורי' השמות המזויפים מנחה את הגט שהוא נותן לשמות, אלא גם ההנחה כי השמות 'האמיתיים' זקוקים לביאור שיעמיד את האנשים על ההיבט העיוני והנבואי הטמון בהם. פעולת 'הגט' אינה מסע לטיהור היהדות משמות מזויפים, אלא גישה זהירה יותר המבקשת לשנות את ההתייחסות אל השמות מאמונה עיוורת אל ראייה מושכלת. תיקון היחס אל השמות נעוץ גם בשינוי האמונה בכוחם המאגי:

ואומר כי אע"פ שימצאו ביד אדם משכיל שמות שלא ידע ענינם,
אל יאבדם בידו, אלא ישמרם.
כי אפשר שיש להם עניין והוא אינו יודעו, ואולם ידעם לאחר זמן.
וזה אשר העירותיך עליו לברוח מלאבד שם מן השמות,

64 גט השמות, בתוך ספר נר אלהים, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס"ב, עמ' ט.

הוא מפני שאני מאמין שהמאבד שם מן השמות הקדושים הוא נענש עליו.
ולפיכך טוב אשר תאחוז בזה וגם מזה אל תנח ידיך (על פי קהלת ז, יח).
כי לא העירותיך בהם אלא על האמונה בהם
בלי חכמה ובלא עניין מועיל בידיעת אמיתותם.
וכל זה שאני מעורר אותך הוא שלא תאבד ימיך לבקש דברי הבל ורוח,
אבל רדוף אחרי האמת תמיד ותמצאהו תמיד, והוא עמך ואתה עמו.
ואל תחשב על עניין השמות האמיתיים וסודות
אשר תכלית הכוונה בהם כדי שתשיג בידיעתם אל המעלה העליונה שבמציאות המורגש
להשלים הגוף בעבור תועלתו כאשר יעשו הפתאים.
ועל כן רדפו לדעת ולבקש השמות לא לשם האמת מפני שהוא אמת, אלא בהפך.
ולא נכון לעשות כן, שאין זה דרך המשכילים.[65]

ברור שאבולעפיה מתנגד לשימוש בשמות לתועלת גופנית בלבד ורואה בגישה זו את דרך הפתאים, אולם לשונו זהירה. הוא אינו מתאר את דרכי הפתאים כשיגעון חסר בסיס. אין הוא דוחה מכל וכל את האפשרות להשתמש בשמות בדרך מאגית, אלא הוא מתאר גישה זו כנחותה מאוד. הגישה הזהירה יחסית שבחיבור הראשון מתחלפת עם הזמן בנימות הולכות ומחריפות. בחיבור שנכתב כשש שנים מאוחר יותר, בשנת 1276, מצטט אבולעפיה את דברי הרמב״ם ומוסיף עליהם:

ולא יעלה במחשבתך שגעון כותבי הקמיעות
ומה ששמעת מהם או תמצאהו בספריהם המשונים משמות חבורים,
לא יורו בשום עניין ולא בשום פנים,
ויקראו אותם שמות ויחשבו שצריכים הם קדושה וטהרה, ושהם יעשו נפלאות.
כל אלו הדברים לא יאות לאדם לשומעם כל שכן להאמינם. ע״כ דברי הרב ז״ל בלשונו (מורה נבוכים א, סא).
וכבר המשיך העניין הזה ובאר סבת השמות ההם הנמצאים בספרים או הנאמרים בקבלה,

65 גט השמות, עמ׳ י.

והורה שהם מאנשים טועים או מטעים.
ודבריו דברי אלהים חיים בלא ספק בכל מה שאמרו בעניין זה.
ואני אומר לך גדול מזה שעשו אלה הטועים או המטעים בעניין השמות כאשר כתבתי בספר גט השמות על זה.
והוא שמצאתי כתוב, בספר מן הספרים איני רוצה להזכיר שמו,
כל הרוצה להביא אחריו אשה ותאהבנו יזכיר שם וה״ו יל״י סי״ט על״ם פנים ואחור ז׳ פעמים בליל ד׳ בשעה א׳ של הלילה שהיא שעת שבתי.
וישביע קצפיאל שהוא המלאך הממונה על הכוכב ההוא בשם הנזכר.
ויכתוב בשעה ההיא הארבעה שמות על קלף צבי בלא הפסקת דבור ויתלה הקלף ההוא כקמיע על צוארו.
ואז תאהבהו האשה ההיא אשר הזכיר שמה ושם אביה בכח שם זה אהבה יתרה מאד.
וכאלה הדברים מצאתי מהם רבים מאד כמעט שאין תכלית למספרם.
והתפשטו הדברים האלה לידי רבנים גדולים
ומסתירים אותם בתכלית ההסתר
וחושבים שגניזתם מלאים מרגליות ומתפחדים פחד גדול בעיינם בהם בעת צרכם.
ואלה הדברים עניינים קרובים לשגע בהם בני אדם הטובים ההם ואחרים כמותם
כמו שאמר הרב ז״ל.
ומעניין שם אחד תבין שאר העניינים ותדע שכל המינים שדומים לעניינים אלו
לא די להם לפתאים שחושבים שיש בהם ממשות,
אלא שלפי דעתם משתמשין בשמות שהם אצלם קדש קדשים
ופועלים בם לפי מחשבתם בחולי חולין ובהבלים.
וכל שכן אם יקרה במקרה פעם מן פעמים שתפעל להם שום פעולה מהם,
שהם יאמינו שעניינם אמת פעלם,
והבא להכחישם מזה יאמרו מיד
והלא פלוני הרב הגדול תפס את השד ואסרו בתוך הבית כל הלילה,
ובבקר מצא יתוש קטן והרגו ומיד ברח השד מהבית.

ואלה והדומים להם עם רבניהם אחזום שדיהם והחשיכו עיניהם ועיוורו
לבותם
ולידי שגעון ולידי מות הביאום.[66]

זוהי פרודיה חריפה למדי על התלות במאגיה לשונית שמשמיע חסיד של הרמב״ם. קטע זה מלמד כי על אף ביקורתו החריפה של הרמב״ם שמצטט אבולעפיה, הרי ששלושה דורות אחרי שנכתבו דברי הנשר הגדול נשארה המאגיה במלוא תפוצתה בציבורים רחבים למדי ואף באליטות יהודיות. הרבנים הוקירו את החומר המאגי שהגיע לידיהם, ואף האמינו בסיפורים שסופרו על אודות רבנים חשובים. הדרך שבה מתאר אבולעפיה את 'ספרי השמות' מאלפת: 'כמעט שאין תכלית למספרים'. ואכן, חומרים מן הגניזה ומרשמים בכתבי יד רבים מעידים על תפוצתה העצומה של המאגיה בין היהודים בימי הביניים. לאבולעפיה היתה גישה ישירה לספרי מאגיה, והוא מצטט מתוכם כדי להצביע על הגיחוך שבאמונתם של הרבנים החשובים, אך אין הוא נוקב לא בשמות הספרים ולא בשמות אנשים. הימנעות זו קשורה בעובדה שהוא עצמו שאב ממקורות אלה את היסודות לטכניקות המיסטיות שלו. סביר להניח כי השמות שביקש להצניע הם שמותיהם של גדולי חסידי אשכנז, שאת חיבוריהם קרא ועשה בהם שימוש, ומשום כך השתדל להרחיק את מחבריהם מביקורת קטלנית. בהמשך הקטע בספר המלמד הוא כותב (עמ׳ טו):

אמנם לא דבר הרב בשמות המורים על עניין שיש בהם חכמה אלהית
מועלת לנפש,
לא לגוף המוסרת [...]
ואין הכוונה באלו השמות הקדושים המורים החכמה האלהית מה
שחשבוהו הפתאים
שהם שמות ידובר בהם לבד בהזכרה בלי ציור ידיעה.
אך הכוונה המעולה היא הציור במה שהם מורים בעיניהם.
והכוונה האחרת היא ג״כ הדבור בהם כדבור בדברי הקדש
באימה וברעדה אצל יראי השם.

66 ספר המלמד, עמ׳ יג-יד. ראו גם: משה אידל, ׳יהדות, מיסטיקה יהודית ומאגיה׳, מדעי היהדות, 36 (תשנ״ו), עמ׳ 35-36.

אבולעפיה נושא על נס שימוש מסוים בשמות – שימוש עיוני – ופוסל שימוש מאגי בהם. בחיבוריו המאוחרים עולה הטענה כי מקובלים שקדמו לו עיוותו את החכמה שאותה קיבלו. כך הוא אומר על אותם אנשים:

וידוע שאמר במקומות הרבה טענות אחרות הרבה
לאמת כל מה שאמרו בו
והאריך בהם לפי הצורך והתועלת.
ואני חושב ששום חכם מחכמינו הנמצאים היום בדורנו זה מן החכמים
האמתיים,
והם חכמי התלמוד אשר בחנו דברי הפילוסופים
ודברי החכמים הקדמונים ודברי הנביאים ע״ה.
והשיגו מכל דבריהם מה שראוי להשיגו –
לא יפלא מדברי ולא יבהל להם אבל ישמח בהם מאד,
ולא יאשימני על מה שכתבתי בתוך דברי,
דברי הפילוסופים הידועים וקצרתי בם.
אבל יקשה עליו על מה שלא הארכתי בם לפי האורך הצריך המועיל מהם.
ואמנם אני כתבתי מהם ההכרחי לפי מה שאני בו.

ואחר שאמרתי זה כֻּלו
אשוב לדבר במה שצריך לדבר בו בענין המתחכמים השוערים בשערי
החכמה
אשר פניהם אצל ה׳ הבאים ואינם מכירים היוצאים,
ומגמת מחשבתם היא בחוץ עם היות הם בפנים.
והם אשר חשבו שעלה בידם ענין מענייני הקבלה האמתית
והם המתפארים בידיעת השמות וחושבים שהדרך המקובלת אצלם היא
הדרך האמיתית.
ואמנם היא אצלנו בתכלית האחרון של השקר.
ואלה האישים הפתאים
הם אשר אין בידם מאזני שכל לשקול בם האמת
עד שיתרחקו ממה שכנגדו בכל כחם.
וגרם להם זה מיעוט השתדלותם בחכמות
והיותם חפצים להוסיף לנפשם המגושמת בשמות על גשמותה ועיורוה
מראות כֹּחה.
ומצאו ספרים רבים שהועתקו על ידי האנשים הרעים

וצרפו העניינים אשר הורה אותם השם לנביאנו ע״ה,
ונביאנו הורום לחכמינו השלמים ז״ל
וחכמינו הורום לחכמים הבאים אחריהם פה אל פה
ומסרום בקבלה לבניהם ולתלמידיהם,
עד שראינו מהם ספרים שחתמום קצת חכמים הראשונים.
והיה ר׳ ישמעאל ור׳ נחוניא בן הקנה ור׳ עקיבא שהם גדולי ישראל מן המחברים,
כגון פרקי היכלות וספר הבהיר ואותיות דר׳ עקיבה ורבים כמותם עם ספר יצירה הגדול והקטון.
ולפי זמנינו זה חכמו אנשים בקבלה
וראינו ספרים רבים ג״כ שחברום חכמי המלות.
כגון ספר היחוד וספר הכבוד וספר הנפש וספר התורה וספר המרכבה וספר הבנין ורבים כהם.
ופירושים רבים על דברי תורה נביאים וכתובים ושמוש ת[ה]לים.
ובכל אלו הספרים שראינו
לא היה כתוב בשום ספר מהם שום דבר ממה שזכרוהו המזיפים הרשעים הרמאים
המבקשים העשר והשררה והכבוד והרודפים אחרי הבלי הזמן ותחבולותיו,
הם הממיתים עצמם על השגת העניינים המעירים עיני הלבבות
והם התאוות ומיני התענוגים,
אשר הם לנו מאשר אנחנו אישי מין אחר מבעלי חיים.
והם העוזבים תענוגי הנשמות הרוחניים
אשר הם לנו מאשר אנחנו אישי מין אדם נברא בצלם אלהים וכדמותו.

וזהו הענין המזויף אשר מצאנוהו בספרי המינים ובספרי האפיקורסים
המפתים זולתם לטעות אחר הבליהם
והוא שכתוב במקצתם זה.
הב״ה א״ל (לאהב״ה למפרע)
קח קלף של צבי וכתוב עליו שם בן כך וכך אותיות
ביום פלוני בשעה פלונית במקום מיוחד.
וטבול במים חיים כך וכך ימים
וצום כך וכך ימים ואל תאכל כל חי בעל דם ואל תשתה יין ושכר.
ואכול מעט כשתאכל
וקח עשב פלוני ועפר פלוני ועשה חומט דיו וכן תכתוב מה שתכתוב.

וקח קטרת פלונית ועַשֵּׁן המקום שאתה בו ימים כך וכך במספר.
וקח צלע של אתון שחורה שמתה מיתה טבעית
ותהיה התחתונה שבצלעות מצד שמאל
והסר ממנה כל הבשר יפה יפה.
ואמור עליה טרם שתכתוב בה דבר ההשבעה המופלאה הזאת.
משביע אני פלו׳ בן פלו׳ עליכם
המלאכים או הרוחות או השדים או כדומה לזה
מן השמות של הדברים שמציאותם נעלם או נעדר
ונחשבים לנמצאים מפני המצאם בדמיונות או בחלומות,
שתכריחו את פלו׳ בת פלו׳ ולא תאכל ולא תשתה ולא תנוח.
ואם יושבת לא תשב ואם עומדת לא תעמוד ואם שוכבת לא תשכב.
וכיוצא באלה ההבלים אומרים מהם הרבה,
עד שתבוא אלי לביתי מבקשת אותי ורודפת אחריי כמשוגעת עד שאעשה בה כל תאותי.
ואחרי כן תכתוב כל זה בצלע ואתה מדבר בו פעם שנית בעת הכתיבה.
ואחר כך קח הצלע הכתוב ושרפהו באש
ואמור הדברים פעם שלישית ובשעת שריפת הצלע אמור,
כשם שהצלע הזאת שהיתה מגוף אשה שנבראת מצלע אדם
ונעשת צלע אתון מחמור וחיתה ועתה מתה,
והיא נשרפת בזאת האש,
כן לב פלו׳ בת פלו׳ ימות בתוך לב העולם וישרף באש להבה,
וידבק בלבי לאהבה. והנה הדבור הראשון הוא אחרון אלא שזה הפך זה מצורף.
ועוד כתוב בו,
ודע כי בעת שתקשור הקלף של צבי שכתבת עליו השמות על יד שמאלך במקום תפילין
ויבא הקשר כנגד לבך,
מיד באותה שעה ירתע לב האשה המושבעת ויתנועע ממקומו.
והיא תתבהל מאד ותצייר פניך
ותראה אותך בעיניה כאילו אתה מלאך האלהים לפי דמותך
ותחשוק בך ולא תשקוט ולא תנוח עד מצאה אותך בפרהסיא. ואפילו בפני הכל תשקך
ומיכאן ואילך היא תבקש ממך בפיה שתמלא בה תאותך.

וכמוהם כל המשוגע השומע כדברים האלה ממית עצמו על זו ההשגה הפחותה.
ויקרה לפעמים מקרה שיזדוגו שניהם אחר זה המעשה
ויחשוב זה המכשף שכשופו הועיל ופעל ועשה.
ומאלה תמצא אלפים ורבבות מהבלי השבעות ולחשים וכיוצא בם.
ונעזרו בזה במקצת עניינים שנמצאו כתובים במקצת דברי רבותינו ז״ל
שיש להם עניינים פלאים תחתיהם והם חשבום כפשוטם.
וכן כתבו לשנא״ה האנש״ל כדי להבהיל הלבבות
ולהודיע למקבלים מהם שהם סודות ולא ידעם זולתם.
וכן בתוך הדברים יכתבו דבורים רבים מצורפים
כדי שיבהל השומע ויצטרך למלמד להודיעו זה הדבור.
כגון צלע של אתון יכתבוהו עלץ של נותא וכדומה לזה אין חקר.
והכל ימשיכוהו כפי מה שיעלה במחם המוזרים
על פי הנחש שהטיל בם זוהמא
ולא עמדו על הר סיני ועל כן לא פסקה זוהמתן מהם.
ולפיכך כל הרוצה שתפסק זוהמתו ממנו
יעמוד על הר סיני הסנירי הרסיני הר סניי המשים רסן בפי כח התאוה וינצל.[67]

אבולעפיה גורס כאן את תולדות הקבלה כפי שהוא מבין אותה: אכן היו חיבורים קדומים המיוחסים בצדק לחכמים קדמונים. הוא עיין בהם ולא מצא את היסודות המאגיים החריפים שמצא בחיבורים המזויפים. לדעת אבולעפיה, הספרות הראויה שאכן נכתבה בידי גדולי ישראל נטולת יסודות מאגיים, ולדעתו, לפי דבריו במקומות אחרים, היא מורה את הדרך להשגות רוחניות או לנבואה. לעומת השאיפות הרוחניות האלה עיוותו המזייפים את המטרה העילאית בהשתמשם בשמות והציעו דרך המבטיחה אך את הנאת הגוף. אבולעפיה מביא דוגמאות למכביר של מרשמים המיועדים לכשף אשה ולגרום לה להתאהב ולחשוק בגבר המפעיל את הטכניקה המאגית.[68] דומה שכאן, כמו בקטעים אחרים, הדגש על הגופניות והתאווה הוא שהרגיז את אבולעפיה. שורת

67 אוצר עדן גנוז, עמ׳ 332-330; ראו: יהודה ליבס, ׳מאגיה וקבלה׳, מבוא לספרו של גרשם שלום, שדים רוחות ונשמות, בעריכת אסתר ליבס, מכון בן-צבי: ירושלים תשס״ד, עמ׳ 7-3; הררי, מגיה יהודית.

68 על כשפים מסוג זה בתרבות היהודית ראו: יובל הררי, ׳לאשה שתבוא אחריך: כשפי אהבה במאגיה היהודית הקדומה׳, קבלה, 5 (תש״ס), עמ׳ 264-247.

הגידופים נגד הנזקקים למרשמים מאגיים המופיעה כאן אין לה אח ודוגמה. אבולעפיה מוטרד גם מתפוצתם של המרשמים האלה – ׳ומאלה תמצא אלפים ורבבות מהבלי ההשבעות ולחשים וכיוצא בם׳ – וגם מכך שהזיופים מוצגים כתורת סוד.

לדעת אבולעפיה, מלאכת הזיוף עצומת הממדים מבוססת על ניצול מובהק. אין כאן עניין של אמונה עיוורת אלא רמאות המכוונת מראש לעשיית רווחים. זיופים מאוחרים אלה הם סכנה גבוהה, לדעת המקובל, המתווה טכניקה השואפת להתאחדות שכלו של האדם עם השכל הפועל או עם האל. הפולמוס החריף שאבולעפיה מקיים עם הספרות המאגית מאפשר לו להזדהות עם הרמב״ם וגם להכשיר את ספרות הסוד כמסורת הנעלה על המרשמים הארוטיים. הוא מנסה לקרב בין שני המקורות העיקריים של שיטתו – הפילוסופיה הרמב״מית ומסורות על שמות הקודש וצירופי אותיות. בהמשך דבריו בספר ׳אוצר עדן גנוז׳, אחרי ציטוט ארוך מספר הבהיר העוסק בשמות הקודש, אומר אבולעפיה:

ואלו הם השמות היקרות והמפורשות והמפוארות
שהם [י״ב] לי״ב שבטי ישראל
וכולן נכללין בלב השמים ומתחלקין לכ״ד שמות
ובהם כלול זכר ונקבה ופקודין בתלי בגלגל ולב והן הן מעיינות החכמה.
זה כתוב בספר הבהיר וכן באחרים וכיוצא בזה וכלם הם דברי אלהים חיים.
הנה אלה הדברים והדומים להם
כגון אשר זכר הרב מהם במורה צדק,
הם שראויים להקרא דברי חכמים באמת.
והוא מה שאמר על שם בן מ״ב אותיות ועל שאר שמותיו יתע׳ ומה שרמז מכותבי קמיעין.
ואשר פירש דברי רבותינו ז״ל על ההכנות הרבות ועל המעלות של שם בן מ״ב אותיות.
וכבר אמר שם בסופו של ענין השם על מאמי חכמים
שאמרו ותלמודו מתקיים בידו ונוחל שני עולמות העולם הזה והעולם הבא,
שזה יורה על השגת השכל הפועל
אשר זו היא החכמה שאי אפשר לשכחה למי שעלתה בידו.

ואמרו שם שלא נקרא שם המפורש כי אם שם בן ארבע אותיות והוא
השם המיוחד לבדו,
אמ[ר] האמת
ואינו מקשה על מה שזכרנו מן השמות המפורשים שנזכרו בספר הבהיר
ובזולתו,
מפני שכולם יוצאים מזה הנזכר.
כי שם בן י״ב הוא שלשה שמות בעצמם,
ושם בן מ״ב הוא במספר שני שמות הקדש
שהם החות״ם יה״ו יה״ו עולים מ״ב.[69]

אבולעפיה נסמך על הסכמתו של הרמב״ם לדברי הגמרא בענין שם בן מ״ב אותיות ועל הערכתו לשם בן ד׳ אותיות, ומרחיב את הסכמת הרמב״ם מעבר לנאמר בספר מורה הנבוכים (׳מורה צדק׳). בדרך זו נתפס הרמב״ם כמי שמסכים לנאמר בספר הבהיר ובספרים דומים. כך יוצר אבולעפיה הסכמה בין ספרות הסוד היהודית שלפניו, שהתמקדה ביסודות לשוניים שאת אופיים המאגי עמעם, לבין פילוסוף שניסה להמעיט ככל האפשר במשקלה של המאגיה הלשונית. אבולעפיה שאף להחזיק בשתי הגישות, אך כל זה בשם גישה שלישית, מורכבת יותר: קבלת השמות המביאה לידי נבואה.

לסיכום סעיף זה נציג קטע מדברי אבולעפיה בספר ׳חיי העולם הבא׳ המחדד את ההבחנה בין מאגיה חיובית שמטרתה לפעול ׳לכבוד השם׳ לבין מאגיה שלילית שכוונתה להועיל לגוף:

המבקש החכמה המסורה בידינו על פי השם לפעול בה כל דבר לכבוד
השם –
הוא מקדש את השם.
ואם הוא מבקש חכמת השם כדי לעשות בו עניינים גופניים מועילים
לעשר או לרוב חיים או לבנים ובנות או לאהבה ושנאה או להרוג שונא,
והוא מכוון בזה לכבוד עצמו או לכבוד בני אדם או לתועלתו או
לתועלתם,
לבלתי היות שם שום סיבה אמתית ולא דרך לכבוד השם
והוא עושה זה טרם השיגו מהשם שפע או רוח מהשם המפורש,

[69] אוצר עדן גנוז, עמ׳ 333-334.

ואע״פ [ואף על פי] שהוא אומ[ר] בפיו או חושב בלבו שהוא מזכיר את
השם לכבודו –
ואין הדבר כן,
ועולה בידו פעולת הזכרת השם הנורא –
הרי הוא איש פושע הרשע ומחלל את שם השם.[70]

אבולעפיה מדגיש את האפשרות להשתמש בשיטתו לצורך מאגי עליון הלכה למעשה. אולם כאשר שימוש זה נעשה ללא כל חוויה רוחנית מוקדמת אשר תנחה את המקובל בפעולתו, הרי הוא הופך למאגיקון מן השורה ובזה הוא מחלל את קדושת השם. מעשה העיוות אינו רק מאורע מן העבר הרחוק, אלא תהליך מסוכן שעלול להתרחש גם לקבלה הנבואית, כפי שאבולעפיה ניסח אותה. הוא רואה את עצמו לא רק כמי שנלחם בעיוותי העבר, אלא מודע לכך שהתהליך המסוכן טרם פסק.

נעבור כעת לבחינה של האופן שבו הורה אבולעפיה את ספר מורה הנבוכים, כפי שהוא משתקף בפירושים הכתובים לספר זה שהותיר אחריו. אמנם יש לזכור שקיים פער בין ההוראה שבעל פה לספרים הכתובים. יחד עם זאת אפשר ללמוד מן הטקסטים, אמנם בזהירות הראויה, במיוחד משום העובדה שאלה הנתונים היחידים שבידינו.

הפרשנות למורה הנבוכים

רבים מכתביו של אבולעפיה מקיימים זיקה להוראה בעל פה. פירושיו למורה הנבוכים משקפים ככל הנראה את האופן שבו לימד את הספר לתלמידיו. יש בידינו שלושה פירושים כאלה. מן הפירוש הראשון, ספר גאולה, שרדו רק שני כתבי יד עבריים מקוטעים, אולם הוא נשמר בתרגום הלטיני של פלביוס מיתרידטס. מן הפירוש השני, ספר חיי הנפש, ידועים לנו אחד עשר כתבי יד, ומן

[70] חיי העולם הבא, כתב יד פריס, הספריה הלאומית 777, דף 132ב-133א; כתב יד אוקספורד-בודליאנה 1582, דף 80א-80ב; מצוטט אצל אידל, בין מאגיה של שמות הקודש, עמ׳ 92. נוסח הקטע במהדורת אמנון גרוס של חיי העולם הבא הוא משובש.

הפירוש השלישי, ספר סתרי תורה, שרדו עשרים ותשעה כתבי יד, וכן תרגום לטיני של מיתרידטס.[71]

על אברהם אבולעפיה וסתרי תורה

כשנתוודע אברהם אבולעפיה לעולמה של הקבלה בשנת ה׳ ל׳ (1270) בברצלונה היו לפניו כמה וכמה מסורות על משמעות תוכנם של סתרי תורה בהגות היהודית. החשובה שבהן היתה המסורת הרבנית, שהתמקדה בשלושה נושאים סודיים הנמצאים לדעתה במקרא: סתרי עריות, מעשה בראשית ומעשה מרכבה.[72] לא תהא זו הגזמה אם נתאר את אחד המרכזים הבולטים של האזוטריקה היהודית לדורותיה כמאמץ חוזר ונשנה לחשוף את משמעם של סתרים אלה.

הבנת משמעותם של הסתרים בספרות הרבנית איננה קלה כלל ועיקר, כי הם נחשבו נושאים שאסור לכתבם אלא רק למסרם בעל פה. על שניים מנושאים אלה יש בידינו חיבורים קצרים השייכים למה שמכונה ׳ספרות ההיכלות׳, אך קשה לדעת אם אמנם יש בדיונים אלה שימור של תכנים שהתנאים חשבו שהם סתרי תורה. משום האי-בהירות הזאת העלו הוגים במרוצת ימי הביניים פירושים מפירושים שונים שיש בהם משום העשרה והבנה חדשה, ובדרך כלל לא נכונה, לתכנים המפורשים. עיון בהם יכול ללמד עד כמה מגוונת פרשנות זו.[73]

הפילוסופים היהודים, בייחוד ר׳ אברהם אבן עזרא והרמב״ם, וכן המקובלים לאסכולותיהם, הציעו כבר לפני שנת 1270 אפשרויות אחדות להבנת המונח

71 על פירושי אבולעפיה למורה הנבוכים ראו: משה אידל, ׳על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה׳, על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית, ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי, בעריכת בנימין בראון ואחרים, המכון הישראלי לדמוקרטיה ומרכז שזר: ירושלים תשע״ב, עמ׳ 371-458, ובמקומות נוספים הרמוזים שם. העמודים הבאים מסתמכים על מאמר זה, ושם אפשר למצוא הרחבה של ההערות.

72 ראו: יהודה ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, אקדמון: ירושלים תש״ן, עמ׳ 139-141.

73 ראו: אביעזר רביצקי, ׳סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו׳, על דעת המקום: מחקרים בהגות יהודית ובתולדותיה, כתר: ירושלים 1991, עמ׳ 142-181; משה הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים (יריעות, ב), ארנה הס: ירושלים תשס״א; דב שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, אוניברסיטת בר אילן: רמת גן תשס״ב.

הרבני ׳סתרי תורה׳. אכן, מושג הסתר הוא מרכזי להבנת הגותו הבוגרת של הרמב״ם, ויש לו כמה וכמה משמעויות בחיבורו העיוני. אבולעפיה, שהיה עדיין מקובל מתחיל, הכיר קודם לכן יפה מאוד (מלימודיו בראשית שנות השישים עם ר׳ הלל מווירונה) את ספר ׳מורה הנבוכים׳, שאיננו אלא פירוש למעשה בראשית ומעשה מרכבה. אך בברצלונה הוא פגש לא רק את ההבנות התיאוסופיות-סמליות של הסודות הללו – שהיו בנמצא כבר בראשית הקבלה – אלא גם חלקים משמעותיים מספרות הסוד של הזרם המרכזי של חסידי אשכנז, ואולי גם חלקים מהגות האשכנזית לגווניה, וגם של חוגים אחרים, כגון חוג הכרוב המיוחד או כתבי ר׳ נחמיה בן שלמה הנביא מארפורט וממשיכיו.[74] רבים מהחיבורים מספרויות הסוד של החוגים האלה רצופים גימטריות ורחוקים מאוד הן ממגמות פרשניות שיש בהן אלגוריזציות הן מאלה שיש להן נטייה חזקה לסמליות. בספרויות סוד אלה אפשר למצוא מדי פעם התייחסויות לסתרי התורה – מספרות ההיכלות וגם מאלה של חכמי העיון ושל המקובלים בפרובנס ובספרד שקדמו להם ובני דורם.

אבולעפיה יכול היה אפוא להכיר כמה התפתחויות חשובות בתורת הסוד היהודית שהתרחשו בייחוד במהלך שלושת הדורות שלפניו, והוא ניסה להתחשב בהיבטים השונים של כמה מהן כשניסח את תפיסותיו בעניין סתרי התורה. שלא כמו הוגים אחרים – שהעדיפו תפיסה אחת מסוימת של הסוד אך בדרך כלל דחו את האחרות – אבולעפיה ניסה להציע, בפרט בכמה מחיבוריו המאוחרים, תפיסה הרבה יותר מורכבת, גם אם לא אימץ את כל מה שהיה ידוע לו בנושאי הסוד שהוא עסק בהם. אבולעפיה החזיק בגישה היירכית מסוימת כבר באחד מחיבוריו הראשונים, כאשר הבחין בין הדרך הפילוסופית – המכונה בפיו ׳נסתר׳ – לבין זו הקבלית, אותה כינה ׳נעלמת׳.[75] בשלב זה נראה שהוא הבחין בין דרכו של הרמב״ם לבין דרך הקבלה, הקשורה לדעתו לסודות ספר יצירה.

מורכבות זו של המצב התרבותי בעולם היהודי הספרדי במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה היא נקודת מוצא חדשה, שרק כמה שנים מאוחר יותר, וגם אז רק במקצת, אפשר למצוא אותה בקרב המקובלים האחרים שפעלו בקטלוניה ובקסטיליה, בחיבורים המוקדמים של ר׳ יוסף ג׳יקטיליה (תלמידו

74 על חוג הכרוב המיוחד ראו: דן, תולדות, ו, עמ׳ 696-749; על ר׳ נחמיה הנביא ראו: שם, עמ׳ 883-891.

75 ר׳ אברהם אבולעפיה, ספר גאולה, מהדורת רפאל כהן, ירושלים 2001, עמ׳ 14.

של אבולעפיה) ור׳ משה די ליאון, ובטקסטים אנונימיים הנמצאים בכתבי יד קסטיליאניים.

האסטרטגיה הבסיסית של אברהם אבולעפיה, אם כי לא היחידה, לארגון הגישות שהיו בנמצא לפניו, היא הצעת מבנה היירכי בין ההבנות של הפרשנות, שבחלקן נחשבות אצלו לסודיות ולחושפות רובדי משמעות שלדעתו מופיעים כבר במקרא, אם כי לא בהכרח. הדבר מתנסח בשיטתו הפרשנית המבוססת על שבע דרכי הפרשנות שניסח בכמה מקומות בחיבוריו מאמצע שנות השמונים של המאה השלוש עשרה.

בשנים שמקובלי ספרד החלו מפרשים את התורה לפי שיטת הפרשנות המרובעת, שנודעה כשיטת הפרד״ס (פשט רמז דרש וסוד), פיתח אבולעפיה באיטליה שיטה פרשנית המבוססת על שבע דרכי פירוש:[76]

פשט (הבנתם של ׳המון העם אנשים ונשים וטף׳),
פירוש (פירושי התורה שבעל פה על התורה שבכתב),
דרש והגדה (פירוש התורה על ידי הרחבת הפסוק המקראי והשלמת מה שנראה חסר בו),
אלגוריה פילוסופית,
דרך ספר יצירה (פירוש של אותיות),
השבת האותיות (צירוף והחלפה של האותיות בדרכים שונות),
דרך השמות אל הנבואה (השבת החומר הלשוני הטעון פירוש לשמות האל).

בשל קיומן של כמה גישות עיוניות – שהתקבלו כולן על דעתו של אבולעפיה אך הוא קבע להן רמות שונות של חשיבות – נטען מונח מסוים במשמעויות אחדות, ונוצרת רב-משמעות עשירה מזו שאנו מוצאים אצל הרמב״ם כשהוא משתמש בשמות משותפים. הגישה הסמנטית הרמב״מית, שהיא סוג של אלגוריזציה בעלת מגמה פילוסופית, יוצרת מגוון של סודות פילוסופיים שטענתה היא כי הם נמצאים במלים ובטקסטים המקראיים (שהם אקזוטריים). השילוב של הגישה הסמנטית הזו עם טכניקת צירופי האותיות (שמוצאה בספר יצירה אף כי היא התפתחה בעיקר באשכנז) הוא אחד המאפיינים החשובים של גישתם הקבלית

76 ראו: אידל, לשון תורה והרמנויטיקה, עמ׳ 87-122.

של אבולעפיה ותלמידיו, והיא שונה מדרך המלך הקבלית של שנות השבעים של המאה השלוש עשרה, שברובה היא תיאוסופית-תיאורגית.

אסטרטגיה חשובה אחרת אצל אבולעפיה היא מציאת הקבלות, או אנלוגיות, בין מונחים האופייניים לסוג מסוים של הגות לבין סדרת מונחים אחרת, כגון ההקבלות בין האותיות העבריות, בין אברי האדם ובין כוכבי הלכת. גישה זו חשובה לאבולעפיה כיוון שהיא מופיעה בפירוט בספר יצירה, אחד המקורות החשובים ביותר לקבלתו. בדומה לכך מוצא אבולעפיה קשרים בין מונחים שיש להם גימטריה שווה או דומה. כך למשל הערתו על הגימטריה הזהה של ׳אלהים׳ (86) ו׳הטבע׳ (זהות שנמצאת אחר כך בדבריו המפורסמים של שפינוזה ב׳אתיקה׳, ׳אלהים או הטבע׳).[77]

כמו הגישה של הבחנה הירכית, גישה פורמלית בעיקרה, גם גישת ההקבלות או האנלוגיות היא פורמלית ונקודתית, כלומר ההקבלות שאבולעפיה מציע אינן מחייבות זיקה מתמשכת בין שני רכיבי ההקבלה, מֵעבר לדיון מסוים זה או אחר. עוד פחות מזה: אין בזיקות בין היסודות השונים הנחה של סימפתיה העשויה להיתרגם לאפשרות ההשפעה של היסודות התחתונים על העליונים. לשון אחר: הצבעה על הקבלה בין חלקי המקדש וחלקי גוף האדם למשל, אין משמעה שאכן אבולעפיה האמין שאדם אכן נכנס למקדש ממשי כלשהו. הדיונים על המקדש או על חלקי העולם אינם מתארים חוויות שיש להן אופי מקדשי או אופי קוסמי. שני המצבים הללו, המקדשי והקוסמי, הם מטפורות לחוויות שפיסגתן תהליכים שכליים טהורים, והשינויים בתודעה הם הנושא החשוב בסוג זה של קבלה. חוויות אלה אינן קשורות למקום או לחֻלל קדוש זה או אחר. כך למשל, אבולעפיה מתאר חדר התבודדות, ומציע לקוראיו לתרגל בו את הטכניקות שהוא ממליץ עליהן, וזאת בלי להשתמש בתיאורו בדימויים או רכיבים קוסמיים או מקדשיים.[78]

הרמב״ם השתמש בפועל **סתר** כדי לציין גם את ניגוד ההשקפות בחיבורו. בין שמדובר בחישוב מכוון של הצגת עמדות שונות כדי שלא לגלות את עמדתו

77 ראו: Warren Zev Harvey, 'Idel on Spinoza', *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 18 (2007), pp. 88-94 [=Sandu Frunză, Mihaela Frunză (eds.), *Essays in Honor of Moshe Idel*, Provo Press: Cluj-Napoca 2008, pp. 99-105]

78 ראו: אידל, החוויה המיסטית, עמ׳ 39-40.

האמיתית, ובין שמדובר במצב שנוצר בשל אופיים המיוחד של כמה מהנושאים שהוא דן בהם, כלומר הסתירות שאכן נמצאות בספר מורה הנבוכים.

אפשר להבחין בין שתי גישות ליחס שבין פשט וסוד בכתבי הקודש. לפי אחת מהן, גם אם שני הרבדים של התורה שונים זה מזה בתוכנם, אפשר לשער את קיומה של עמדה מכילה (אינקלוסיבית), שיכולה להיות מצרפת (קוניונקטיבית), הרמוניסטית (או מתונה), שאיננה מנגידה ביניהם או רואה סתירה ביניהם. לעומת זאת אפשר לזהות גישה מוציאה (אקסקלוסיבית), או מבדלת (דיסיונקטיבית), שאביעזר רביצקי כינה אותה בשם 'רדיקלית'. גישה זו מנגידה במפורש בין שני רובדי משמעות במקרא. העמדה המוציאה (האקסקלוסיבית) היא הקיצונית יותר ועניינה לא רק בשוני אלא בְּמפורש בְּניגוד, אמיתי או מדומה. היא נדירה מאוד הן בקרב הפילוסופים היהודים הן בקרב המקובלים, ומשום כך היא ראויה לעיון מיוחד. היא באה לידי ביטויה החריף והמפורט ביותר אצל ר' אברהם אבולעפיה, בייחוד בספרו 'חיי הנפש', אך אין היא העמדה היחידה שהוא החזיק בה. לעתים הוא נוקט עמדה מתונה, ולעתים דבריו מציגים עמדה רדיקלית (שיש להניח שנכתבה מוקדם יותר). שתי העמדות הללו נמצאות בעיקר בשני פירושים מאוחרים יותר לל"ו סודות, שאבולעפיה גורס כי קיבל ממוריו, וכפי שהם מופיעים בספר מורה הנבוכים.

אבולעפיה מרבה להתייחס אל עצמו כמי שעוסק בסתרי תורה יותר מכל מחבר יהודי הידוע לנו. כך למשל הוא מכנה את עצמו 'אברהם המקבץ נדחי סתרי תורה'[79] או 'אני הצעיר מתלמידי חכמת סתרי תורה'.[80] בכמה מקומות הוא משתמש בביטוי 'ידרך סתרי תורה' ולפעמים 'ידרכי סתרי התורה'.[81] השימושים השונים של ביטוי זה ממלאים מקום מרכזי בהגותו של המקובל הנבואי. מכל מקום, דומה כי החזרה המרובה כל כך על הביטוי 'סתרי תורה' ברוב ספריו מלמדת על ניסיון פולמוסי נועז להעמיד את קבלתו המיוחדת כחכמה שעולה על תכנים שנמצאים במגמות האזוטריות שרווחו בימי הביניים, ובכלל זה אצל קודמיו של הרמב"ם, חסידי אשכנז ומקובלים אחרים. אולם הדגשת חשיבותם

[79] מפתח החכמות, מהדורת גרוס, עמ' ט. תיאור זה עשוי ללמד שאבולעפיה הניח כי היה בנמצא בעבר מבנה כולל של סתרי תורה שנהרס, והוא התפזר בגושי ידע יהודי שאבולעפיה מחזיר אותו לשלמותו.

[80] מפתח החכמות, מהדורת גרוס, עמ' ב.

[81] אוצר עדן גנוז, אוצר ג, עמ' 117; מפתח הספירות, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' סז.

של סתרי תורה בולטת אצל אבולעפיה לא רק על הרקע של האזוטריקה היהודית שהיתה קיימת לפניו, אלא גם בהשוואה לכל מקובל אחר אחריו.

סוד בלבול הדתות

נעיין כעת באחד מסודות מורה הנבוכים שאבולעפיה מסביר בספר 'חיי הנפש', כשהוא מציג את כתיבת מורה הנבוכים בהקשר של כתיבת משנה תורה, ובהקשר הרחב יותר של נסיונות להתמודד עם הפיצול בין בני האדם, שנגרם בגלל יצר הרע. בתוכן שבראש הספר וכן בתחילת הדיון בו מכונה הסוד הזה 'סוד בלבול הדתות'.[82] שימו לב לזיקה למורה הנבוכים המשתקפת בקטע (עמ' עו):

> סוד ארבעה עשר – נודע מחלק א' מפרק ע"א ומעניין המרכבה. ומחלק ב' ומפרקי מחלוקת החדוש והקדמות ומעניין הנבואה. ומחלק ג' מפרקי ההשגחה ומעניין איוב וחבריו ומעניין אמונות הצבאה ומעשיהם.

פירושיו של אבולעפיה מתמקדים בסודותיו של מורה הנבוכים, וכאן הוא מציין לאילו מסודות המורה הוא מתייחס. ההפניות היא לפרקים ולחלקים של מורה הנבוכים, או לנושאים המופיעים בו. בחלק א פרק עא עוסק הרמב"ם בהבדלים שבין הדעות השונות הנמצאות אצל האומות השונות. הוא מציין כי מקור החכמות הוא יהודי:

> דע כי החכמות הרבות אשר היו באומתנו [...] אבדו באורך הזמן ובשלוט האומות הסכלות עלינו, ובהיות העניינים ההם בלתי מותרים לבני אדם כולם, כמו שבארנו. ולא היה הדבר המותר לבני האדם כולם אלא דברי הספרים לבד.[83]

כלומר, מה שנשאר (הדבר המותר) הוא רק מה שכתוב בספרים אבל לא המסורות של הביאורים והמשמעות של הטקסטים. אבולעפיה מרחיב ומפרש על פי דרכו את דברי הרמב"ם (עמ' עו-פא):

[82] חיי הנפש, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' ב.

[83] מורה הנבוכים א, עא; תרגום שמואל אבן תיבון, מהדורת יהודה אבן שמואל, מוסד הרב קוק: ירושלים תשס"א, עמ' קנא.

עיקר סוד בלבול הדתות – [...]
והנה הנהגה האנושית אשר אליה צורך גדול לקיום המין תמיד
בשמירת הדת לקיום האיש כל ימי חייו,
מפני שאי אפשר להיות כל המין משכילים ולא סכלים גם כן.

אבל חיוב המין לפי טבעו שימצאו בו בכל דור ודור שכלים ומשכילים, עשירים ועניים, גבורים וחלשים, רשעים וצדיקים בריאים וחולים, יפים וכעורים, חיים ומתים, קרובים ורחוקים, בחורים וזקנים וכיוצא בהם הרבה,
התחייב בהכרח לפי זה כולו באמת להיות להם דבר משוה לכל [...]

אבולעפיה מבטא כאן תפיסה נפוצה בהגות המדינית בימי הביניים – ששמירת הדת היא בסיס חיוני לקיום הסדר החברתי, ההכרחי להמשך קיומו של המין האנושי. בגלל הפערים הקיימים בין סוגי אנשים שונים, פערים שהם מחויבי המציאות, הרי שיש צורך בחוק אחד כללי שכולם יהיו כפופים לו: 'דבר משוה לכל'.

ואם יזיד וירשיע אחד על חבריו,
יהיה שם מי שיסיר הרשע והזדון המגיע מן המזיד. ואם הגיע יענש על פי הדין. [...]
והוא נימוסי המדינות וחוקי הדתות ומשפטי התורות
אשר מהם אלוהית ומהם אנושית כמו שבאר הרב ז"ל בעניין הנבואה.
ומפני זה גזרה החכמה להיות תורת השם הקדושה מַשלמת לכל המין ואישיו בתכלית ההשלמה,
ר"ל [רוצה לומר] לתת לכל אחד חלקו הנשלם כפי מה שהוא.[84]

החוקים השונים מאפשרים צדק ותיקון עוולות. יש חוקים אנושיים ויש חוקים אלוהיים, ומתוך קובצי החוקים השונים התורה היהודית היא המושלמת. רעיון זה דומה לרעיון שהביא הרמב"ם, שמקור כל החכמות הוא אצל היהודים, אלא שבתהליך המסירה וההעברה המקור היהודי נשכח והשתבש:

84 עניין זה נכון לא רק לגבי תפיסות מדיניות אלא גם לגבי תפיסות תיאולוגיות. השוו: אוצר עדן גנוז, עמ' 386 (סוף הספר): 'ואמנם אצלו יתי' כשניחסם [את תארי האל] אליו כהתייחסם אלינו, נשקר בין שנינו, כי אין הדבר במחשבתינו ולא בדברינו. אבל הכל דמיונות ומשלים, הצריכנו אליהם להיותם משימים פחד ויראה בלב ההמון שאינם מכירים שהם בתכלית הפחיתות'.

והנה האומות הקרובות
אשר שמעו את הטובה הגדולה אשר עשה השם יתי' עמנו ועם אבותינו,
השתדלו בכל יכלתם להעתיק ספר התורה מכתב לכתב ומלשון ללשון.
עד שנמצאו בהם מעתיקים שהעתיקוה לפי דעתם
ולא השגיחו אם ישנו דבר ה' אם לא.

האומות הקרובות השתדלו לתרגם (זאת משמעות המונח 'להעתיק' כאן) את התורה, אלא שהתרגומים הפכו לא מדויקים: המתרגמים תרגמו לפי דעתם שלהם, ולא הקפידו על הקשר למקור, שהוא דבר ה'.

ואתה יודע כי עניין בלבול הדתות והדעות והאמונות
הוא נמשך אחר החומרים והצורות והזמנים והמקומות והמקרים המתחדשים,
כי אלו העניינים לא יתכן שאיש מן האישים יהיה בלעדם.
וכאשר התחייב ערוב ביסודות והורכבו ושָבו[85] זהב וגם כסף ונחושת וברזל ועפרת,
והתבלבלו והתערבו יחד כדי לחייב את ההפסד,
וכן בצמחים וכן בחיים וכן במדַברים לפי היצירה הטבעית.
וכן התחייב גם כן זה העניין בדתות, שהתבלבלו והתערבו זה בזה.
עד שאפילו הדת הקדושה ערבבוה ובלבלו רבים מבני אומתינו
עד שאלו אומרים כה ואלו אומרים כה,
ר"ל [רוצה לומר] הקראים והכותים והשומרונים המקשים אותנו על האמת
ואומרים כי היא אצלם עניין מושכל, שהשם לא ציוה המצוות שבאו בתורה,
כאשר אנשי תורתינו וחכמינו פרשום.
אבל יש להם פרוש אחר אינו זה שאנו אומרים,
ושב הכתוב אצלם מפורש כרצונם.

המציאות אינה יכולה להתקיים אלא מתערובת של יסודות שונים, משום שזה מה שמקנה לה את אופיה הדינמי, המתהווה וכלה; מציאות שאינה מורכבת אלא חד ממדית היתה קופאת ומתאבנת. ומשום שהכל מורכב ובמובן זה גם

85 'שבו' משמעותה: נהיו, נעשו.

מעורב ומבולבל, כך גם הדתות ובכללן הדת היהודית. מכל מקום, מבחינת תפיסת ארגון הידע חשוב להבחין בכך שאבולעפיה רואה בתורה (בצורתה הקדומה והטהורה יותר) את מקור כל הידע בעולם. אלא שבַּהשתלשלות הידע המקורי התערפל והתבלבל. תהליכי הבלבול היו גם פנים יהודיים, והתגבשו מסורות פרשניות שונות, כמו אלה של הקראים ואחרים. ואם התורה שבכתב ופירושה לא עברו באופן יציב, על אחת כמה וכמה התורה שבעל פה, שלא נכתבה:

> ואם במה שהכל מודים בו שהוא אלהיי תוריי ונבואי קרא לו זה המקרה,
> ר״ל מקרה הבלבול ושנוי האמונות וחלוקת הכוונות האלוהיות האחרונות
> אשר לא יסופקו לשום משכיל ענייניהם,
> איך לא יקרה במה שבעליו מודה שהוא חיברו מרוב חכמתו –
> אך לא צווה בנבואה לכתוב דבר מכל מה שכתב.
> ולא עוד אלא שהוא בעצמו מודה שהוא נאסר עליו לכתוב.
> וכוונתי בזה הפרק על תורה שבע״פ,
> אשר חבר רבינו הקדוש ע״ה, הוא ר׳ יהודה הנשיא אשר חבר המשניות כולם.
> ובאו אחריו חכמים גדולים וחלקו אלו על אלו מחלוקות גדולות על דבריו.
> והתולדות אשר חבר ונולד מדבריו נקרא גמרא, הוא התלמוד בבלי.
> ואחרים חברו תלמוד ירושלמי,
> ובא אחרי זה רבינא ורב אשי וסדרו מה שנכתב על המשניות והוא סדר ס׳ [60] מסכתות על ששה סדרים.
> ובד׳ מהם [מהסדרים] נמצא עניין כל הגמרא,
> ובב׳ מהם לא נמצא זה
> מפני פחד רוב הקושיות והתירוצים המחויבים לכל מה שכתוב,
> אפילו לכל מה שיצא מפי מחבר אחד, כל שכן שיצא מפי מחברים רבים,
> שהוא קבוץ דעות רבות לפעמים משתנות שנוי מעט ושנוי רב,
> עד שובם הפכים ויכתבו אלו ואלו.
> נאמר בתוך הדברים, אלו ואלו דברי אלהים חיים ואפילו בהיותם הפכים.

בנוסף להבדל בין ידע שעובר בכתב לבין ידע שעובר בעל פה, גורם נוסף שתורם ליבלבול הדתותי הוא המחלוקות הפנימיות שבתורה שבעל פה עצמה. אין מדובר בידע תיאורטי בלבד אלא גם במנהגים:

> והנה העם הנהוגים לקבל מנהגים משונים או השווים
> לפעמים יקבלו זה הדעת וימשיכוהו כרצונם עד שיקבע ויורגל,
> עד שובו אצלם כעניין הטבעי, שאי אפשר להפרד ממנו, ולפעמים יקבלו הפכו.
> וזאת היא סבה להיחלק האומה לשתי אומות שדעותיהן הפכיים
> וקַבָּלתם[86] אצל כל אחת משתי הדעות היא אמיתית וכאילו היא אלהית טבעית.
> וכל המקשה על אחת מהקבלות ההם הוא אצלם מין ואפיקורוס,
> עד שיתחייב מזה היות האומות שונאות זה את זו תכלית המחלוקת,
> כאילו שֶׁבו בני אדם שני מינים או יותר לפי מספר האומות.

הזדהות של האומות השונות עם אפשרויות מנוגדות גורמת לאבדן הפרספקטיבה היחסית, ולאמונה של כל קבוצה שהאמת נמצאת אצלה ונעדרת אצל קבוצות אחרות. התוצאה היא שבני האדם שכחו את היסוד העמוק המחבר ביניהם – את העובדה שכולם שייכים לאותו המין האנושי, שכולם בני אדם הראשון – ומתנהגים כאילו הם שייכים למינים נבדלים, בדומה לחיות השונות זו מזו.

> ובזה הם קרובים להדמות לבעלי חיים שאינם מדברים שצורותיהם משתנות,
> ולזה היו להם מינים רבים.
> אך בני אדם שהם בני איש אחד כולם, והוא אדם הראשון וכולם בני צורה אנושית,
> לא היה ראוי אחַר היותם מין אחד שיחלקו למינים רבים,
> לולי גבורת יצר הרע השוכן אתם בתוך טומאותם (על פי ויקרא טז, טז),
> אשר מאתו כל עצה רעה וכל תחבולה מקלקלת השורה וכל ערמה מפתה את האדם
> אשר מעוררו לכל מחלוקת ולכל שנאה,
> עד הפסד סדר הבית הראשון אשר הוא חלק ראשון לקבוץ האנושי המדיני,
> וגורם רעה לכל המין בזו הדרך.

86 קבלה כאן במשמעות מסורת; קבלתם = מסורתם.

אם כך, המקור למחלוקות הדתיות הוא שלילי – יצר הרע, והוא זה שגרם לחורבן הבית הראשון ולהתערערות הסדר העולמי. אבולעפיה אינו משייך את הטומאה לבני הדת האחרת או לאופיין של הדתות האחרות, אלא ליצר הרע של המחלוקות ולתחושה המזויפת של הבדל בין בני האדם השונים. יש לכך משמעויות גם מבחינת היחס לנצרות ולאסלאם וגם לגבי תפיסת היהדות.[87] אבולעפיה שונה בכך מתפיסות כגון אלה של ר׳ יהודה הלוי ושל ספר הזוהר שלפיהן ליהודים יש יחודיות (ואפילו עליונות) משלהם. אבולעפיה (בספר אור השכל) הוא אחד המקורות הראשונים באירופה למשל העוסק באמיתותן של דתות, שידוע אחר כך בתור משל שלוש הטבעות. משל זה מספר על שלוש טבעות שהעניק אב לשלושת בניו. רק אחת מהן היא בעלת כוחות פלאיים, אולם אין כל אפשרות לדעת איזו מן הטבעות היא זו, משום ששלושתן נראות זהות לחלוטין.[88]

וכן בתורה מפורש זה העניין מאדם הראשון ועד נח,
והעידה שגבר החמס בין בעלי הצורה המיוחדת,
עד שגזרה חכמתו על זה להשחיתם.
לולי שנשאר אחד בעל צורה אמיתית, בעל צלם ודמות ובזכותו נשאר האיש והמין.[...]
והנה הוצרך איש האלהיי״ם משה רבינו ע״ה אדון כל נביא בעל בשר ודם,
אשר השיג התכלית האנושיות והחכמות הטבעיות והכוונות האלהיות
והמעלות השכליות ותכליות המצות המעשיות,
לגלות לנו זה כולו ופירשו לנו בתורת השם התמימה,
המשלמת החסרונות כולם באמת ובויושר ומישרת כל דעת שכלית.
והודיענו בה שהאומה הזאת כולה, ר״ל האומה האנושית,
היתה אומה אחת ובעלת דת אחת ובעלת שפה אחת
כמו שהיה ראוי להיותם כולם בני איש אחד,
כאשר זכר הרב בחלק השלישי פרק נ׳.[89]

87 ראו: סגרמן, נחש.

88 על משל הטבעות ראו: שלום, התמונה ואבולעפיה, עמ׳ 186; Iris Shagrir, 'The Parable of the Three Rings: A Revision of Its History', *The Journal of Medieval History*, 23 (1997), pp. 163-177; Moshe Idel, 'The Pearl, the Son and the Servants, in Abraham Abulafia's Parable', A. Grossato (ed.), *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei, Le Tre Anella*, vol. VI (2013), pp. 103-136

89 מורה הנבוכים, מהדורת אבן שמואל, עמ׳ תקעג-תקעו.

משה רבנו, ׳אדון כל נביא בעל בשר ודם׳, גילה את התורה (שבכתב) ופירושה (שבעל פה), וכפי שמסופר בתורה, בבסיסה, לפני מגדל בבל היתה ׳האומה האנושית׳ אומה אחת, כפי שאכן ראוי. התורה, אומר אבולעפיה, הודיעה ש׳האומה הזאת כולה׳ היא לא עם ישראל אלא האנושות כולה. אולם בני האדם הם אלה שקלקלו וגרמו לפיצול:

ואחר כן חשבה לעמוד כנגד הגזירות האלהיות.
והיה זה סבה להפרידה ולפזרה במידת הדין
ולשפטה כפי מעשיה וקלקול מחשבותיה
ולהבדילה ממשפחותיה המיוחסות בשם אדם ונח אבותיה.
ולשנות לשונותיה אל לשונות רבות זרות,
עד אשר לא יבין איש שפת רעהו כמו הבהמות כמעט, שאינן מבינות זו לזו
ושב אצלם העניין כאילו אינם מדברים.
שהאדם כשהוא שומע לשון שלא הורגל לדבר בו,
כבר מכיר שזה המדבר הוא חי מדבר בפעל,
אלא שלא יבין ממנו דבר, כי אם שהוא מדבר לבד.
וזה יחייב לו שלא ידע כוונתו כמו שזכר הרב ז״ל בחלק ב׳ בפרק כ״ט.[90]

מי ששומע לשון שאינה מובנת יכול אמנם להכיר בכך שמדובר בלשון אנושית, כלומר שהדובר הוא אדם, אלא שזו כל ידיעתו. הוא אינו יכול להבין את תוכנם של הדברים. בהמשך דבריו משווה אבולעפיה בין הפיצול שחל אצל אומות העולם השונות לבין פיצול דומה שחל בקרב היהודים:

ולפי זה העניין כולו אשר העירנו עליו הרב,
חשבנו גם אנחנו להתיר מעט מן הקושיות ולבטל רוב המחלוקות
ובאנו לעזור הדעות המישרות השכל להשלים המשכילים.
וכאשר קרה לראשונים קרה לאחרונים.
שהנה קמו תחילה חכמים כותבי ספרים ומחברים,
ומהם פסקו פסקות על דברי התלמוד להסיר המחלוקת ולקיים ההנהגה השוה בכל אומתנו.
וב(ו)או גאונים אחרים וחלקו על הפסקות ההם שחוברו,
׳תחת חטה יצא חוח ותחת שערה באשה׳ (איוב לא, מ),
וגברה המחלוקת עוד בין הפסקים והדרשנים.

90 מורה הנבוכים, מהדורת אבן שמואל, עמ׳ רצד, ושם דן הרמב״ם בשמיעת לשון שאינה מובנת.

ואחרים פרשו התורה והסתירו סודותיה, אלא שכבר העירו על מקומותם.
ובאו אחרים אחר זמנים רבים וגלו סודותיהם.
ומפני שראה הרב ז״ל אלה הבלבולים והמחלקות הרבות גזרה חכמתו לפסוק הכל,
וחבר ארבעה עשר ספרים [של משנה תורה] בלי הזכרת שמות החולקים.
והתפשטו בארצות וקבלום רוב הקהילות בשמחה רבה ובשירים בתוף ובכנור.[91]

הרמב״ם כתב את משנה תורה (היד החזקה) כדי לאחד בין הגישות השונות שהתפתחו בספרות ההלכתית היהודית. גם אבולעפיה מבקש להצטרף למהלך הזה ולהציג את הפרשנות המכריעה, שתמנע מחלוקות. הוא אינו מתעניין בפסיקות ההלכתיות אלא בהשקפות התיאולוגיות המופיעות במורה הנבוכים:

ואחר כן לא עזבו שכלו להשאיר חכמי אומתנו עם הפסקות ההם אשר היו מקבלות המצוות ואמונות בלב מופתיות,
אבל העירו השם עוד וחבר מאמר מורא גדול הנקרא ׳מורה הנבוכים׳,
והביא בו מופתים מושכלים ותוריים מקובלים אלהיים נבואיים,
על עניין מציאות השם ויחודו וקדמותו ותאריו ודבריו ודרכיו ומופתיו ומדותיו ושלמותו ומעלתו ושפעו והנהגתו והשגחתו ושמותיו הנכבדים וחדוש עולמו ואיכות עולמו עם נביאיו ונסיונו עם אוהביו ועבדיו וטעמי תורתו ומהות תכלית עבודתו.
וכאשר עשה כן, לא עשהו בלשוננו,
אבל באה סבה והעתיקוהו שני מעתיקים בלשון הקדש
והם ר׳ שמואל בן תבון זצ״ל ור׳ יהודה חריזי זצ״ל.

ולמדוהו תלמידים רבים הנקראים במשל ׳שועלים קטנים מחבלים כרמים׳ (שה״ש ב, טו)[92] במקומות רבים.
והרבה מהם בקשו להפר כוונת הרב ולא יכולו,
ובדו על דעתו ועל כוונתו דברים זרים מלבם – וייחסום לו ולספרו.
והרבה מהם אשר שמענום, ולא ימצאו בספרו עליהם אפילו רמז רחוק מאד, וכל שכן קרוב.
וכל שכן שלא ימצא בו דבר מבואר ממה שחשבוהו אשר עליו חשדוהו.

91 על פי בראשית לא, כז.
92 ראו: רמב״ם, הלכות תלמוד תורה ה, ד.

ולו עיינו בספרו עיון הראוי לעין בו ואשר צונו לעשותו בצואתו,
ר״ל להשיב פרקיו זה על זה ולבאר כל מלה שבאה בתוך הדברים,
ואע״פ [ואף על פי] שאינם מעניין הפרק,
אז היו משיגים כוונתו כולה בכל מה שכללו החבור הקדוש ההוא.
אבל הם דנו ענייניו בתחילת מחשבה וטעו והטעו זולתם בדעתם הרעה,
וכאילו נראה, ואע״פ שאינו כן באמת, שהם הזיקו שם הרב,
והם לא הועילו עצמם בזה ונשאר הנזק כולו עמם,
לא עמו ז״ל ולא עם המקובלים מאמתת מאמרי ספרו האלהיים.
כי הוא והם נפשם הצילו, ודי לו ולהם בזה, שכוונתו וכוונתם דבר אחד.

ספר מורה הנבוכים לא הובן באופן נכון, והיו קוראים שטעו והטעו, ומתוך כך ייחסו לרמב״ם כוונות שאינן שלו. אחד המקורות העיקריים של הטעויות הוא הבנה של חלקים של הספר והימנעות מהסתכלות על המכלול (הרמב״ם עצמו ביקש מן הקוראים להתבונן במכלול הספר). טעויות אחרות מקורן בתרגומים השונים של הספר.

ואני התלמיד הקטן המקובל מספרו על פי רבותי השלמים ז״ל,
כוונתי בזה החבור להסיר הדעות הרעות מלב הלומדים ספרו הנכבד.
ואם יועילו דברי, כבר עלתה כוונתי שלמה בידי,
ואם לאו אינו פלא שיקרה גם לי מחבורי
מה שקרה למשה רבינו ולנביאינו ולחכמינו ולרבי משה מחיבוריהם.
כי אסבול גם אני מה שסבלו הם עליהם השלום מזה העניין.
וכן דרך כל מחבר ספר לשם שמים בכל זמן ובכל מקום,
ר״ל [רוצה לומר] שחובה עליו לסבול מה שיקרה לו על חיבורו.
וי״י אלהים היודע אשר משה אמת ותורתו אמת יעורר הלבבות לאמת,
ויקיים בנו קרא דכתיב
׳קרוב ה׳ לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת׳ (תהלים קמה, יח).

אבולעפיה מציג את חיבורו בהקשר של הפולמוס על כתבי הרמב״ם. מטרתו היא להגן על הרמב״ם ׳ולהסיר הדעות הרעות׳ ממי שלומד את הספר. הוא מציין כי ׳דרך כל מחבר ספר לשם שמים בכל זמן ובכל מקום, ר״ל שחובה עליו לסבול מה שיקרה לו על חיבורו׳, ואולי הוא מכוון בכך גם לגורלו ולמחלוקת שעוררו ספריו שלו. אבולעפיה אינו מתרגש מכך ואינו מביע חשש. הוא מקבל על עצמו בשלווה

את גורלם של 'כל מחבר ספר לשם שמים בכל זמן ובכל מקום' – לסבול בגלל ספרו.

פירושיו של אבולעפיה מאורגנים סביב שלושים ושישה סודות שנמצאים לדעתו בספר מורה הנבוכים. כאמור, שיטתו אורגת צירוף אותיות נוסח ספר יצירה עם הבנתו שלו את חיבורו של הרמב"ם.[93] כך מסביר אבולעפיה את כוונתו בהקדמת סתרי תורה:

ואם כוונותיו [של מורה הנבוכים] היו שתים
והם ביאור שיתוף השמות וביאור משלי הנבואה,
כוונת תולדותיו [כלומר פירושו של אבולעפיה] גם כן שתים המה
אשר המה שורש כל חכמה תורִית
והם ביאור סבת חיי הנפש המשכלת וביאור עבודת השם מאהבה.
ואם עניין כל אחד מהם לעצמו נתייחד –
הכל הולך אל מקום אחד (קהלת ג, כ).[94]

מטרת הספר היא ביאור סיבת חיי הנפש המשכלת וביאור עבודת ה' מאהבה, והם מתאחדים. הנפש המשכלת זוכה לחיי עולם כאשר היא מתאחדת עם השכל הפועל, שהוא אצל אבולעפיה מטטרון, הכוח האלוהי העובר את הכל ומפעיל את הבריאה, זרם אלוהי הנמצא בכל, כולל בנפש האדם.[95] בספר גט השמות, אחד מספריו המוקדמים ביותר, כותב אבולעפיה:

ואמנם האדם לבדו בעולם השפל
כשיוצא שכלו לפועל שב בצורת העולם העליון שכל משכיל ומושכל
בדמות בוראו יתעלה.[96]

בדומה לכך כותב אבולעפיה בהקדמת חיי הנפש:

על כן העירני לבבי
לכבוד אלהי אבי

93 ראו: משה אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, א, שוקן: ירושלים תשנ"ח, עמ' 35.
94 סתרי תורה, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס"ב, עמ' א.
95 ראו: שלום, התמונה ואבולעפיה, עמ' 130.
96 גט השמות, כ"י אוקספורד-בודליאנה 1682, דף 89א-89ב, ובספר 'מפתח הרעיון', כ"י וטיקן 291, דף 44א; ראו גם: אוצר עדן גנוז, דף 87ב-88א.

אשר שם רוחו בקרבי
ורוח יי דבר בי
לכתוב ספר זה להחיות בו נפש המשכלת
אשר עליה התקוה והתוחלת [...]
והיא החכמה האלהית העליונה
המשפעת כל תבונה
ברחמים ובחנינה
וחוננת מדע והשכל ובינה
על דרך נדיבות ומתנה
לאשר רוחו נכונה. [...]
קראתי שם ספרי זה 'חיי הנפש'
כי בו ישיגם הרוצה להשיגם באמת.[97]

הכיוון הפרשני של אבולעפיה בפירושים למורה הוא בעל כיוון לשוני. נדגים זאת מקטע מספר סתרי תורה:

ואמנם גימטריאות כוללים ענייני המדות והצורות התשבוריות והמספרים
ויש אומי כי המספר אינו ממינם
אבל אני יודע כי שם גימט[ריה] הוא לשון יון בלא ספק
שהם קורין הארץ יי
וקורין המדה מטרון
ואם כן הנה שמו מדת הארץ

אבולעפיה מציין כי גימטריה היא מלה יוונית, והיא מורכבת מגיאו (המופיעה אצלו בהגיה המקובלת של היוונית בימי הביניים, יי), שמשמעותה ארץ (כמו במלים גיאוגרפיה, גיאולוגיה וכדומה), ומטרון שעליה אומר אבולעפיה שהיא מידה (ואכן זו משמעותה ביוונית). אם כן הגימטריה היא מידת הארץ, וזאת בגלל תפיסתו של אבולעפיה שבלשון יש מבנה המשקף נכונה את המציאות. תכונות לשוניות כמו הגימטריה משקפות גם את המרחב הפיזי. ידיעת מבניהם של מרכיבי הלשון שקולה, ואולי אף נכבדה יותר, מידיעת המציאות הטבעית:[98]

97 חיי הנפש, מהדורת גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' ד.
98 ראו: אידל, לשון תורה והרמנויטיקה, עמ' 21; אידל, שלמויות בולעות, עמ' 364. שימוש נוסף של אבולעפיה במלה יוונית ולטינית, 'אגו', ראו להלן בדיון על המשיחיות הפנימית.

ושם המספר גם כן אצלם ככה בשוה.
וגם בלשונינו מדה לשון מדידה היא והמדידה היא המספר.
אלא שהמספר ימצא אפי[לו] במחשבה ועל כן קראנוהו חשבון
והמדידה נאמרת על דבר משוער במציאות יותר
או לפי ארכו או לפי רחבו או לפי קומתו.

והקו הנקודה והאות יורו לנו סודות כל השמות המורים על המציאות.
ואנחנו ידענו כי כמו שהמציאות מורה לפילוסופים בקלות אמיתת העניינים
כן האותיות מורות לנו אמתת העניינים יותר בקלות
ועל זה יש לנו קבלות
מורות בקלות מדות ה' יתי[ברך] והנהגתו והשגחתו ושפעו ומציאות פעולותיו.
מה שתשמע מזה הוא מה שלא יוכלו הפילוסופים להגיע אליו
אפי[לו] אחר יגיעה רבה ואחר זמנים ארוכים ואחר התלמדות הרבה
כי מענייני השמות הקדושים מה שתשמע.[99]

במבני השמות אפשר לגלות את חוקיות הטבע ואת מבנהו, ולהשיג ביתר קלות את הידע שהפילוסופים מתאמצים להשיג. הפילוסופיה לפי אבולעפיה אכן מגלה את מהות המציאות, אלא שהקבלה יכולה להשיג את המידע הזה ביתר קלות, וכן ליהנות מצורות נוספות של ידע שאינו נגיש לפילוסופים. לשון אחר, אין סתירה בין הפילוסופיה והקבלה, ושתיהן באות מן השכל הפועל; ההבדל הוא רק במידת העומק – הקבלה עמוקה ומדויקת יותר. בפירוש סוד גן עדן בספר מפתח השמות כותב אבולעפיה:

ואחר שנאמר זה [הפירוש] על דרך החכמה [כלומר הפילוסופיה]
ראוי לדעת שאין הקבלה מכחשת מה שגלתה אותו החכמה.
כי אין בין החכמה ובין הקבלה
אלא שהקבלה הוגדה מפי השכל הפועל, ביותר עמוקה ממה שהוגדה החכמה
עם היות שתי ההגדות מפיהו [של השכל הפועל].
והקבלה אם כן השגה יותר דקה וחכמה יותר עמוקה מן החכמה המושגת בשכל החמרי.

99 סתרי תורה, מהדורת גרוס, עמ' קס.

ועל כן החכמים מקבלים מן הנביאים.
ואל יטעך מאמר האומר חכם עדיף מנביא,
כי זה המאמר אמתי הוא –
אבל עניינו כי החכם רואה מה שרואה ומבין מה שמבין בחכמה מדעתו.
והנביא בראותו מה שרואה רואהו על ידי זולתו.
ולפיכך יאמר כי מי שרואה על ידי דעתו מה שרואה, עדיף ממי שרואה על ידי זולתו.[100]

מקורן של הקבלה והפילוסופיה הוא אחד – השכל הפועל. הואיל והידע הקבלי עמוק ומדויק יותר מן הידע הפילוסופי, הרי שחכמי הפילוסופיה הם אלה שצריכים ללמוד מן המקובלים הנבואיים, ולא להפך: 'החכמים מקבלים מן הנביאים'. בעקבות טענה זו צריך אבולעפיה להתמודד עם אמרת חז"ל 'חכם עדיף מנביא' (בבלי בבא בתרא יב ע"א), והוא מסביר אותה בזיקה לטענה על העומק של הקבלה: הפילוסוף מגיע להבנה רק על סמך עיונו, ואילו המקובל הנבואי רואה את הנבואה שמראה לו האל, והוא יכול להגיע אליה רק בעקבות הנחיות של מורה.

אם כך, השוני בין הפילוסופיה לקבלה הוא רק עניין של מידה, לא של קטגוריה. גימטריה לגבי אבולעפיה, כמו הגיאומטריה לגבי היוונים, כרוכה בהבנת המציאות, כלומר היא הרמנויטיקה לא-טקסטואלית, הנוגעת לספר הטבע. ליוונים, עם זאת, דרך המלך היא עניין של מדידת הטבע באמצעות קווים ונקודות. אבל לקבלה, האותיות והשמות הם המאפשרים גישה קלה יותר לאותו הנושא: מהויות המציאות. ואולם, לעומת הפילוסופים היוונים, שמדדו מציאות חיצונית וערכו את תגליותיהם בשיטה בהתאם, הקבלה משיגה מידע מטקסט, מאותיות ומשמות, כפי שהם מפורשים באמצעות גימטריה. אבולעפיה ומקובלים רבים אחרים היו אומרים שאף על פי שיש טבע מחוץ לטקסט, הטבע מצוי בצורה הטובה ביותר רק בתוך הטקסט. המידות האלוהיות והידע של המהויות המצויות בעולם הזה קשורים זה בזה, מפני שהם מושגים באמצעים לשוניים ולא בטכניקות גיאומטריות. כך, לגבי אבולעפיה, הגיאומטריה מדגימה את היחס הנטורליסטי היווני כלפי המציאות, והגימטריה מוצגת כהתייחסות היהודית המעדיפה את ספרו של אלוהים על פני ספר הטבע.

100 מפתח השמות, פרשת בראשית. וראו: שלום, התמונה ואבולעפיה, עמ' 127-128.

ראינו שהוראת מורה הנבוכים שימשה לאבולעפיה אמצעי לבחירת תלמידים שלהם יוכל לגלות את ׳האמת כמות שהיא׳, והדבר התאפשר בגלל ההרמוניה בין הפילוסופיה והקבלה. נעבור אם כן לבחינה של החוויה המיסטית אצל אבולעפיה והדרך להשגתה, אך קודם לכן נציג את ענף ההשפעה הנוסף שבעקבותיו עיצב אבולעפיה את תורתו, והוא ספר יצירה.

המפגש עם ספר יצירה

נחזור ונעיין בספר אוצר עדן גנוז, ונעמוד על המשך עדותו של אבולעפיה על התפתחותו.

[המפגש]

ואני בזמן היותי בן א״ל[101] שנה במדינת[102] ברצלונה
העירני יי׳[103] משנתי ואלמוד[104] ספר יצירה עם פירושיו[105]
ותהי עלי יד ה׳.[106]

ואכתוב ספרי חכמות מהם וספרי נבואות מופלאים
ותחי רוחי בקרבי ורוח יי הניע לבי ורוח קדושה נוססה בי.[107]
ואראה מראות[108] נוראות רבות ונפלאות על ידי מופת ואות
ובכללם התקבצו סביבי רוחות קְנָאוֹת.
וראיתי דמיונות ושגיאות ונבהלו רעיוני עלי
כי לא מצאתי איש מאישַי מיני שיורני הדרך אשר אלך בה.
ועל כן הייתי כעיור ממשש בצהרים[109] ט״ו שנה, והשטן עומד על ימיני לשטני.[110]

101 ראו גם בספר העדות, מהדורת אמנון גרוס, בתוך ספר מצרף השכל, ירושלים תשס״א, עמ׳ נז: ׳כאשר צווה בברצילונה בשנת הא״לי׳.

102 דהיינו בעיר, וברור שאבולעפיה משתמש במשמעה הערבי של התיבה.

103 ראו גם באוצר עדן גנוז, מהדורת גרוס, עמ׳ 368, שם מזכיר אבולעפיה כי כבר בגיל עשרים ׳ורוח יי העירני והניעני... ותעירני רוח יי׳.

104 ברור שהתחלת לימודיו בקבלה היתה בשלהי 1270 ולא במהלך שנות השישים, כטענת היימס, כמו מלאכים, עמ׳ 35.

105 השוו גם לנאמר בספר מפתח השמות, מהדורת גרוס, עמ׳ עג: ׳נכתבו כולם בפירושי ספר יצירה מבוארים וזה דרכם בכולם׳.

106 מלכים ב ג, טו.

107 על פי ישעיה נט, יט.

108 על פי יחזקאל א, א.

והייתי מְשֻׁגָּע ממראה עיני[111] אשר ראיתי לקיים דברי התורה[112]
ולהָתֵם הקללה השניה י״ה שנה.

אבולעפיה מספר על מהפך שעבר בעקבות הלימוד של ספר יצירה ופירושיו: ׳ותהי עלי יד ה׳׳, כלומר הוא חווה התגלות. מהפך זה התרחש כאשר אבולעפיה היה בן 31. הוא מעיד כי בעקבות כך קרו לו כמה דברים. מצד אחד הוא זכה לפרץ של יצירתיות – ׳ואכתוב ספרי חכמות מהם וספרי נבואות מופלאים׳, אך מצד שני הוא גם חווה חוויות קשות של קשיים פנימיים (רוחות קנאות), בהלה, תחושה שהשטן מנסה להפריע לו ותחושת בדידות, הנובעת מייחודיותן של חוויותיו ודרכו. במשך שנים רבות הוא הרגיש משוגע ממראה עיניו, כלומר מן החזיונות שראה, ואף על פי כן הוא לא הפסיק לחפש ולראות אותם, משום שהבין כי בכך הוא מקיים דברי תורה. כך עברו להן חמש עשרה שנים של יצירה המלווה בייסורים.

עד אשר חננני אלהים קצת מדע ויהי יי עמי לעזרה
משנת (א׳) [א״ל] עד שנת מ״ה להצילני מכל צרה.
ובהתחלת שנת אלי״ה הנביא חפץ יי בי ויביאני אל היכל הקדש113.
והוא הזמן שבו השלמתי הספר הזה אשר חברתיו פה במסיני
לתלמיד היקר הנכבד הנעים המשכיל המבין
החושק לדעת אמתת התורה התמימה,
הוא ר׳ סעדיה הנזכר ראשון לשבעה הנזכרים.
על אשר ראיתיו שדבק בי לאהבה
כדי להיותו בידו לזכרון לאשר למד לפני מפני היות השכחה מצויה
וגם בהיותו בידו,
ידעתי שיועיל לחבריו הנזכרים תועלת שכלית
וגם לדומים להם ברוב מה שכתוב בו.

109 על פי דברים כח, כט. כאן שני ביטויים על פי פסוקי התוכחה, והשוו גם כז, כו: ׳ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת׳.

110 על פי זכריה ג, א.

111 על פי דברים כח, לד.

112 על פי דברים כז, כו.

113 על פי יחזקאל מא, א.

כעבור חמש עשרה שנה מאז התגלותו הראשונה הרגיש אבולעפיה שדעתו התייצבה, ואז השלים את החיבור שאותו הוא כותב, אוצר עדן גנוז, משום שרצה להעניק אותו לתלמידו הנבחר, סעדיה. אבולעפיה נהג להקדיש חיבורים באופן כזה לתלמידיו הקרובים. כך למשל הקדיש את ספר אור השכל לתלמידין אברהם ונתן.[114] הספר אוצר עדן גנוז גם יועיל להזכיר לסעדיה את אשר למד וגם אפשר יהיה להורות בעזרתו לתלמידים נוספים. אבולעפיה מקיים בכך את חובת המורה שעליה הכריז בספר חיי העולם הבא, להעביר לתלמידי את מלוא המידע שבידו.

וידעתי שלולי המקרים בדמיונות אשר ראיתי בדמיונות הראשונים
אשר כבר עברו, שבח לאל,
לא היו נפרדים התלמידים הנזכרים ממני.
והדמיונות ההם אשר היו סבות פרידתם והתרחקם ממני
הן הן אשר היו לי אני סבות אלוהיות להעמידני על מתכונתי[115] ולעמוד בנסיונות,[116]
יהו מאיר עיני לבבי.
כי בעבורן שמרתי פי ולשוני[117] ובלמתים מלדבר ולבי מלהרהר[118].
ושבתי אל המקום הראוי לשוב אליו
שמרתי כריתת הברית והכרתי והשגתי מה שהיה שלם ממני לפני הזמן הזה.
ושבחתי לשם יי אלהי ואלהי אבותי אשר לא עזב חסדו ואמתו[119] בכל עתיו,
אשר [כרת] בריתו ברחמיו ואשר נתן בזאת הלב הנאמר (..) ממני בחסדו.

אבולעפיה אינו מאשים את תלמידיו שהחלו בדרך אך לא התמידו בה. הוא אומר שידע כי הם עזבו בגלל 'המקרים הדמיונות', שגם הוא עצמו חווה אותם בתחילת דרכו. אלא שבניגוד אליהם הוא עמד בנסיון והתמיד על אף הקשיים, וכך זכה לעבור לשלב הבא, שבו נפטר מן הדמיונות השליליים והמטרידים.

---

114 ראו: משה אידל, 'ר' נתן בן סעדיה חראר, בעל ספר שערי צדק והשפעתו בארץ ישראל', שלם, ז (תשס"ב), עמ' 48.
115 על פי דברי הימים ב כד, יג: 'ויעמידו את בית האלהים על מתכנתו'.
116 על הנסיונות אצל אבולעפיה ראו לעיל, בדיון על תפיסת התלמיד אצל אבולעפיה.
117 על פי משלי כא, כג.
118 על פי ספר יצירה, פרק א.
119 על פי בראשית כד, כז.

אבולעפיה נולד כאמור בשנת ה' אלפים (1240), ומשום כך אפשר לקבוע כי הוא למד את הפירושים כבר בשנת 1271, כאשר היה בן שלושים ואחד, ושהה – כנראה כבר במשך זמן מה – בעיר ברצלונה, שסביר להניח כי עזב אותה לשם פעילות תעמולתית לקבלתו בקסטיליה. מן הראוי לציין לחשיבות הקשר שאבולעפיה רומז אליו בין לימודיו את 'ספר יצירה' ובין התגלויות שהוא זכה להן באותה עת. זיקה זו ברורה גם מעדות נוספת, המצויה באיגרת ששמה 'שבע נתיבות התורה' שנכתבה שלוש שנים בערך לאחר 'אוצר עדן גנוז': 'דרך ידיעת צירוף האותיות דרך מעולה הימנה[120] ואמתתה נתבארה מפירושי ספר יצירה הנודעים בקבלה לא זולת זה. ואני למדתי עליו י"ב פירושין זה מעולה מזה, קצתם על דרך פילוסופית וקצתם דרך נבואות.'[121]

אבולעפיה התעניין בתפישות הקשורות ללשון ובשמות האל כאמצעים להגיע לנבואה, ובמרכז קבלתו עומדים עיונים ושימושים טכניים בשמות האל.[122] אולם, התעניינות זו היא התפתחות יחסית מאוחרת, שבאה אחרי לימודיו עם אביו עד גיל 18, ואחרי לימודיו בנושאים פילוסופיים עם ר' הלל מווירונה בעיר קפואה בראשית שנות השישים.[123] אבולעפיה מעיד שהיתה בחייו תקופה שבה הוא זלזל בנושאים הקשורים בספר יצירה:

דע כי טרם שאדע שום קבלה בספר יצירה
גם אני הייתי חולק חלוקה חזקה וקשה על אמתתו.
ולכשקיבלתי מה שהיה ראוי לקבל בו לכל בעל קבלה,
ר"ל [רצוני לומר] מה שלא היה ראוי לשום חכם להיותו חסר מידיעתו,
חזרתי בתשובה בו וחלקתי על חולקיו[124]

---

120 מדרכו של ההגיון האריסטוטלי שחיבוריו נזכרו קודם לכן.
121 ראו: שבע נתיבות התורה, מהדורת ילינק, עמ' 14.
122 על הגדרות הקבלה כמסורת הקשורה במיוחד לשמות האל ראו: אידל, על משמעויות המונח קבלה.
123 אוצר עדן גנוז, מהדורת גרוס, ירושלים תש"ס, עמ' 370.
124 זהו רמז ברור למדי לקיומה של התנגדות מסוימת לספר יצירה. שהרי לא יתכן שאבולעפיה ביקר את מבקרי 'ספר יצירה' לפני שהוא עצמו נתפס לדעותיו. מסתבר כי הדבר קרה סמוך אחרי 1271, שנה שבה החלה התעניינותו בספר זה בברצלונה. על קיומם של מבקרים את ההזדקקות לצירוף ראו את דברי אבולעפיה בספר סתרי תורה, מהדורת גרוס, ירושלים תשס"ב, עמ' עט: 'הנה אתה רואה, אם יש לך עייני אדם וליב מלאך וריוח אלהים ואינך ער"ל בשלושתם, בעל כרחם של מכחישי דרכי צירוף האותיות, כי הגלגלים והשמש והירח והכוכבים כולם הם מתנועעים על פי חשבון גלגלי התורה, כלומר בדרך שהאותיות מודיעות לנו פה בסימניהם'.

כמו שראוי לעשות לכל שלם
כמו שנאמר 'עזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם'.[125]

אבולעפיה מעיד במפורש על השלב הקודם שבו היה לפני שקיבל את הידע שהיה נחוץ לו (ולכל מקובל אחר) לגבי ספר יצירה והבנתו. המודעות לדרך האישית בלימוד היא אחת מסגולותיו של המורה הטוב. מאחר שאבולעפיה עצמו היה משולל ידע נחוץ, ולכן טעה וביקר את ספר יצירה, ואחר כך עבר תהליך והבין שטעה, יש לו גם סבלנות לתהליכים שעל תלמידיו לעבור עד שיוכל להביאם 'לאמת כמות שהיא'. אמת זו מצויה בספר יצירה, אם מבינים אותו אל-נכון, והיא מאפשרת למקובל להגיע באמצעות דרכים לשוניות (שאותן נסביר בהמשך) למצב של בריאה וגילוי:

וזה בראותי ענין מהות הדברים ואיך נבראו הנבראים ואיך נוצר כל יצור[126] בדבור,
העליתי הסבה הקרובה אל הדבור בכח הדברי שבי,
ופחתתי זולתו מכל מה שלמטה ממנו.
ובראתי לכח הדבור יסודות,
והם הצירופים וכל מיניהם וסוגיהן,
ובניתי עליהן עליות מרוָחים[127]
ופתחתי בם 'חלוני שקפים אטומים'[128],
והיה האור האלוהי
אשר נברא ביום האחד הוא הראשון, ונגנז לצדיקים לעתיד לבא[129],
בא בארבע רוחות[130] הבית ומאיר כל הבית.
ואז ראיתי מה שהיה ראוי לראותו לפי מהותי אני,
ולפי קוצר השגת שכלי,
ושמחתי באור ההוא הבהיר בעת ראותו
ובעת ראות בו מה שהייתי מחפש[131] למצוא,

125 משלי כח, ד.
126 במקום אחר באוצר עדן גנוז, עמ' 121, אבולעפיה מפרש שהדיבור הוא הכוח השכלי ואילו היצור הוא הכוח המדמה.
127 על פי ירמיהו כב, יד.
128 מלכים א ו, ד.
129 בראשית רבה יב, ו.
130 אבולעפיה סבר, בייחוד באיגרתו 'וזאת ליהודה', כי ראשית דרכו של המקובל קשורה בחוויות של אור. וראו להלן גם את החוויה שמתאר נתן בן סעדיה חראר בספר שערי צדק.

ושבחתי[132] ש"ם עליו"ן 'כי עלינו לשבח לאדון הכל ולתת גדולה ליוצר בראשית'.[133]

אבולעפיה החל בחיבורו של אוצר עדן גנוז בשנת ה' אלפים מ"ה (1285), ומהלך הכתיבה נמשך לאורך כמה חודשים גם בשנת מ"ו, כל זאת בעיר מסינה שבסיציליה.[134] זהו אחד מחיבוריו הארוכים ביותר של אבולעפיה, שחלק ניכר ממנו מוקדש לפירוש על 'ספר יצירה'.[135] מהמובאה דלעיל מסתבר כי התעמקותו בתכנים של 'ספר יצירה' מתוארת כסיבה לסוג של הארה מיוחדת – הארה תרתי משמע: גם הבנה חדשה אבל גם ראייה של אור (תופעה שנפגוש בהמשך הקורס בספר שערי צדק של תלמידו ר' נתן בן סעדיה חראר, תלמידו של אבולעפיה). לפנינו וידוי על מהפך רוחני של הוגה דעות שיסודות הגותו נעוצים בחיבורו המפורסם של הרמב"ם, שאותו כאמור הוא למד בהדרכתו של ר' הלל בן שמואל מווירונה, הוגה ניאו-אריסטוטלי שפעל בעיר קפואה, ומי שהכיר יפה את הספרות הפילוסופית הסכולאסטית. בעקבות המהפך עבר אבולעפיה לגישה חדשה – גישה לשונית מובהקת. גישה חדשה זו מבוססת בעיקר על צירופי אותיות וגימטריאות.

בחיבור 'שבע נתיבות התורה' מעיד אבולעפיה על התפתחותו הפנימית באופן שמשקף גם ידיעות שאנו מכירים ממקור מוקדם יותר. זהו אחד הקטעים החשובים בכתבי אבולעפיה:[136]

אני יודע מצד הבחינה והנסיון
שכל מה שידעתי
מדרכי ספרי הנביאים בפשוטם ובפירושם ובמשלי אגדותיהם ומדרשיהם
ומה שלמדתי מן התלמוד,

131 זאת אומרת שההתגלות איננה דבר ספונטני אלא התגשמות של חיפוש רוחני שבא על סיפוקו.
132 בדפוס: 'שכחתי', אך אין לגירסה זו שום משמעות, מה עוד שמיד אחר כך מופיע הפועל לשבח.
133 תפילת עלינו לשבח. שם עליון = עלינו לשבח = 506. השוו במיוחד לביטוי 'קבלתי' המסמל את תודעתו שהוא לא חידש את שיטתו, המופיע בחיבורו המוקדם 'ספר גאולה', כ"י לייפציג 39, דף 5ב, שם רואה בתוכני קבלתו את דרכי 'ספר יצירה'.
134 פרטים על חיבור זה ראו: אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, עמ' 17-18.
135 ראו אוצר עדן גנוז, מהדורת גרוס, עמ' 163: 'הנה כבר נשלם ענין ספר יצירה'. אולם גם אם הנושא של ספר יצירה מסתיים מבחינה פורמלית בעמוד זה, הרי נושאים רבים אחרים הנידונים בספר יצירה נמצאים בדפים שאחר כך.
136 ראו: אידל, על סתרי תורה.

וגם היה מעט מה שלמדתי מספרי חכמי הפילוסופים,
ומה שידעתי מלמוד המורה,
ומה שקבלתי מסתרי השמות הכתובים בפרקי ר' ישמעאל,[137]
באותיות דר' עקיבה ובס' הרזים ובספר רזיאל
ובספר משמרות העליונות והתחתונים,
ובספר הבהיר ובס' יצירה עצמו[138] –
כל זה לא הביאני דבר ממנו לידי השגת השכל הפועל
עד שאוכל להתפאר ולהתהלל בנבואה שהתהללתי בה[139]
לקיים מה שנאמר 'כי בזאת יתהלל המתהלל [השכל וידוע אותי]' וגו'.
עד שהתקבלתי לקבל ההשגה בפעל
ושמתי נפשי בכפי עליה
לפי הדרך[140] המקובלת בידיעת השם לבד.[141]

לפנינו תיאור של התפתחות רוחנית המקבילה לנאמר בדיון האוטוביוגרפי בספר אוצר עדן גנוז שצוטט לעיל.[142] בשני המקרים אבולעפיה מתאר התפתחות מההבנה הקונקרטית של הפשט אל מציאת פירושים המתרחקים ממנו יותר ויותר. ההדגשה הברורה כאן היא על עליונותם של אלה המכירים את השם המפורש וגם על אלה המכירים רק את שמות האל. לענייננו חשובה העדות שהוא למד את ספרי הסוד לאחר לימודי הפילוסופיה. רשימה זו כוללת חיבורים קדם-אשכנזיים, אך גם את ספר הבהיר, שנכתב בימי הביניים. אולם מה שבולט בעדות בעניין ספרים אלה הוא צמצום המסורות שבהם לשמות האל, שאבולעפיה גורס כי הוא קיבל אותם – כנראה בעל פה. להשערה בדבר קבלתן של מסורות אלה יש לצרף השערה נוספת בדבר המקור האשכנזי של המסורות הללו. לדעת משה אידל, היו מורים אשכנזים שהעבירו מסורות סוד על ביטוי

137 רשימה קצרה יותר של חיבורים קדומים, אשר מהם גורס אבולעפיה כי למד את צירוף האותיות, מופיעה בספרו אוצר עדן גנוז, עמ' 98.

138 הכוונה לכך שאפילו ספר יצירה לא הועיל לו.

139 השוו גם לנאמר באיגרתו האחרת, 'יוזאת ליהודה', שנדפסה בידי אהרן ילינק, גנזי חכמת הקבלה, לייפציג תרי"ג, עמ' 18.

140 המונח 'דרך' מופיע אצל אבולעפיה במקרים רבים במשמעות של התנהגות מסוימת, לפעמים טכניקה, כדי להשיג חוויה מסוימת. שימוש זה מופיע כבר אצל הרמב"ם.

141 איגרת שבע נתיבות התורה, עמ' 21.

142 אוצר עדן גנוז ג, י, עמ' 368. השוו גם שם א, א, עמ' 33-34: 'ידיעת השם באמת אי אפשר לדעתה לא מספר יצירה לבדו, אפי' [...] עם ידיעת כל פירושיו הנזכרים. ולא ממורה נבוכים לבדו ואפי' עם ידיעת כל פירושיו, עד שתחוברנה שתי הידיעות של שני הספרים האלה יחד'.

השם המפורש מהאזור האשכנזי לברצלונה, ואחר כך לקסטיליה, בדורו של אברהם אבולעפיה ובדור שאחריו.[143] מתיאור השלב האחרון בהתפתחותו נראה כי גם בנוגע לשם המפורש אפשר להניח שהיתה בנמצא מסורת, כפי שמסתבר מהביטוי 'הדרך המקובלת'.

המעבר ממסורות של שמות למסורות של השם ביחיד הוא מעבר מעניין. אם מניחים שאבולעפיה – במידה מסוימת בעקבות אמירה של הרמב"ן בשם מקורות מוקדמים – חשב שאפשר להפוך את הטקסט המקראי לשורה של שמות האל, הרי יתכן שלפנינו פירמידה, או משולש, שבקדקודם השם המפורש, ואחריו שמות האל ואחריהם כל המלים במקרא שעשויות להפוך לשמות.[144] תפיסה זו מופיעה בצורה מפורשת ביותר אצל תלמידו של אבולעפיה, ר' יוסף ג'יקטיליה בספרו שערי אורה, וייתכן כי לפנינו השפעת תורתו של אבולעפיה ופיתוחה.[145]

כאמור, הקטע שצוטט לעיל הוא אחד הקטעים החשובים בכתבי אבולעפיה. הוא מלמד כי ההתגלות הנבואית הראשונה שלו היא תוצאה של קבלת מסורת על שם האל. כיוון שההתגלות הזאת התרחשה בשנת 1279, הגיוני להסיק כי היא התרחשה בשלב השני של לימודיו את המסורות הקשורות לספר יצירה ולחומרים על שמות האל. מבחינת עצם המיזוג בין מסורות אלה יתכן מאוד שאבולעפיה לא היה הראשון שעשה כן, כפי שאנו יכולים להיווכח מפירוש ספר יצירה של ר' ברוך תוגרמי, מקובל שאבולעפיה רואה בו את אחד ממוריו.[146] לדעת אבולעפיה, רמז לשימוש בשיטת צירוף האותיות לצורך פירוש מלים מסוימות במקרא נמצא כבר בספר מורה נבוכים עצמו (ב, מג). אם מקבלים את ניתוחו של המקובל לדברי המורה, הרי הסינתזה המפורטת שהוא מציע איננה זרה לגמרי לדעתו של הרמב"ם עצמו כפי שאבולעפיה הבין אותה. אולם גם אם אין הוא הראשון, אין ספק שאבולעפיה היה החשוב מכל אלה ששילבו את שני סוגי הידע הדתי – הפילוסופיה הרמב"מית בצד ההגות האשכנזית העוסקת בצירופי אותיות ושמות האל – וברור שהוא גם תרם להפצתה של סינתזה זו

143 Moshe Idel, 'Ashkenazi Esotericism and Kabbalah in Barcelona', *Hispania Judaica*, 5 (2007), pp. 74-86, 98-100

144 ראו: אידל, שלמויות בולעות, עמ' 496-497.

145 ראו כבר בספר גנת אגוז (ירושלים תשל"ט), עמ' ל.

146 ראו: אוצר עדן גנוז א, א, עמ' 33.

יותר מכל מחבר אחר.[147] היחשפותו למורים ולכתבים אשכנזים שעסקו בפרשנות לשונית העצימה את הרושם של אבולעפיה שהרמב״ם הסתיר סוד חשוב: הצורך להשתמש בחילופי סדר האותיות כדי לפענח דיונים מסוימים במקרא, אף כאלה הקשורים במרכבה. ודוק: הטענה אינה שהרמב״ם אכן השתמש בצירופי אותיות, אלא שדיון מסוים בספר מורה נבוכים יכול היה להתפרש, ואכן כך התפרש אצל אבולעפיה, כרומז לפרקטיקה זו.

אשר לסדר הלימוד: מעדותו של אבולעפיה ברור שהוא למד קודם את ספר מורה נבוכים ורק כשבע או שמונה שנים מאוחר יותר פגש את המסורות האשכנזיות מחוג משפחת קלונימוס, בחוג אנשי סוד בעיר ברצלונה, ואחר כך מסורות אשכנזיות אחרות הקשורות לר׳ נחמיה בן שלמה הנביא, בסוף שנות השבעים בהיותו באיטליה, ורק אז הוא שילב אותן במסגרת הסינתזה הרמב״מית-האשכנזית המוקדמת יותר. לעומת זאת אפשר להגדיר את הזרם המרכזי של הקבלה בדורו של אבולעפיה, וגם אחריו, כמיזוג המגמה התיאוסופית – דהיינו עיצוב מערכות מסועפות של כוחות אלוהיים – עם תפיסת המצוות כמשפיעות על מערכת הכוחות האלוהית. לפנינו שתי סינתזות קבליות המבוססות על מקורות הגותיים נבדלים, שהניבו גם תמונות עולם שונות מאוד זו מזו.

הרמב״ם התעלם לגמרי בכתביו מספר יצירה. המעבר מלימוד כתבי הרמב״ם, שעמד ככל הנראה במרכז עיוניו של אבולעפיה מראשית שנות השישים בהדרכתו של ר׳ הלל מווירונה, והוראתו את הספר וסודותיו במשך שנים רבות אחר כך, עד להפיכתו של אבולעפיה למגנו הנלהב של ספר יצירה, היא מעין חזרה בתשובה. אולם למען הדיוק, לפנינו מעבר חשוב אך לאו דווקא מהפך גמור. זאת ועוד אחרת: שני ניסוחים של אבולעפיה – ׳כי טרם שאדע שום קבלה בספר יצירה׳ וכן ׳ולכשקיבלתי מה שהיה ראוי לקבל בו לכל בעל קבלה׳ – אינם מניחים בהכרח שהוא לא הכיר שום סוג של קבלה לפני שנתוודע לספר יצירה. יתכן שהוא למד בברצלונה לפני כן קבלה תיאוסופית, מחוגו של הרמב״ן, שאת יסודותיה וסודותיה הוא אמנם הכיר, ורק לאחר מכן עבר לעסוק בספר יצירה ובפירושיו. כפי שאפשר לראות במקרה של ר׳ שם טוב אבן גאון, זוהי איננה אפשרות מופשטת, אלא יש בידינו מסלול מעין זה אצל מקובל אחר שהיה

147 השני בחשיבותו הוא ר׳ יוסף ג׳יקטיליה בחיבוריו הקבליים המוקדמים, בייחוד בספר גנת אגוז.

בברצלונה. יתכן כי החלוקה בין קבלת הספירות, שאצל אבולעפיה נחשבת להתחלתית, לבין קבלה נבואית, שיש ללמוד אותה רק לאחר מכן – חלוקה המופיעה אצל אבולעפיה באיגרת ׳וזאת ליהודה׳ ששלח לברצלונה (נדון בה בהמשך הפרק) – משקפת מסלול בעל אופי ביוגרפי.

מלבד המימד האוטוביוגרפי החשוב שמובאה זו חושפת, יש כאן גם תרומה מכרעת לראייתו של אבולעפיה את הדרך של היווצרות מפעלו הקבלי: הוא מבוסס על נושאים הקשורים בלשון, ולא מתמקד בתור עיקר בתפישה אונטולוגית זו או אחרת. ספר יצירה, שלפי עדותו עוסק בדיבור, בצירופי אותיות ובשמות האל – תרם את המושגים החשובים, בחינת יסודות שעליהם הוא הקים את שיטתו. זאת ועוד אחרת: לא שיטה לשונית-צירופית בלבד נזכרת כאן, אלא גם מסגרת עיונית מורכבת שאפשרה התגלויות של אור ובייחוד של דיבור. תודעה זו חשובה להבנת עולמו הרוחני של אבולעפיה; אך מה שחשוב יותר: היא הולמת גם את המבנה הפנומנולוגי של קבלתו, כפי שאפשר לבחון אותה באופן בלתי תלוי בהודאתו המפורשת, מעיון ביקורתי בתוכן חיבוריו הרבים.

בנוסף לכך, אבולעפיה מצהיר במפורש כי הוא הוא אשר הגה את המבנה הקבלי שלו, גם אם במקומות אחרים הוא אומר גם כי קיבל מסורות שהוא מחשיבן לקבלה וקרא בחיבורים קבליים. הופעתם של כמה פעלים בגוף ראשון, ובמיוחד השימוש בפועל ׳בראתי׳, מצביעים על תודעה ברורה לתרומת היצירה העצמאית. הצהרה זו – וכן פעילותו התעמולתית הגלויה בין יהודים ונוצרים – שונות מסוגי הקבלה שהיו רווחים לפניו בצורה חדה, מעבר לשינויים בתכנים ביניהם. יש בדבריו אלה של אבולעפיה מעין תעודת לידה של הקבלה המיוחדת שהוא יסד, ופרטים מאלפים המרחיבים את היריעה נמצאים ברשימת הפירושים לספר יצירה שאותם למד, שהוא מזכיר בהמשך החיבור, ונדון בה מיד. יש לציין כי התיאור של המעבר משלב אחד לרעהו, המופיע במובאה זו, מלמד על התפתחות משמעותית ביותר בהגותו; ולדעתנו אבולעפיה המשיך להתפתח גם אחר כך. מבלי להבין את הגותו בצורה דינמית, יהיה קשה לתת עליה דין וחשבון מדויק. הדבר נכון במיוחד באותה תקופה, כפי שאנו למדים מחיבוריהם של ר׳ יעקב בן יעקב הכהן, ר׳ יוסף ג׳יקטיליה, ר׳ משה די ליאון, ור׳ נתן בן סעדיה חראר, תלמידו של אבולעפיה, או השינויים המושגיים שבין חלקי ספרות הזוהר השונים. ללא הענקת מקום משמעותי להבנת תהליכי השינויים שעברו מקובלים

שונים, עלולה לצמות ספרות מחקרית דוגמאטית, המניחה הגות מונוליטית אצל אישים שעולמם ההגותי השתנה במהלך חייהם.

נפנה עתה לבירורים הקשורים לרשימת החיבורים שתרמו לשינוי הגדול בהשקפתו המוקדמת של אבולעפיה ולהיווצרות קבלתו המיוחדת. הרשימה של הפירושים לספר יצירה שאבולעפיה מביא מציגה מעין תמונת מצאי של ההגות היהודית המרוכזת סביב ספר יצירה שהיתה נגישה לו.

המפגש של אבולעפיה בברצלונה עם פרשנות ספר יצירה

בחלקו הראשון של ספר 'אוצר עדן גנוז' מונה אבולעפיה שנים עשר פירושים לספר יצירה שהוא למד בראשית דרכו בענייני קבלה, ואף מציין פירוש נוסף ששמע אודותיו אך לא הכיר את החיבור עצמו. זוהי רשימה חשובה בשל שפע הפרטים שנמסרים בה אודות כמה מהחיבורים הללו, שלא תמיד ידועים ממקור אחר.[148] מעבר לערכה הביבליוגרפי, דהיינו לעדויות שהרשימה תורמת להכרת יצירתם של מחברים אחדים, וגם מעבר לתרומתה להכרת חיי הרוח של יהודים בקטלוניה באותה תקופה, ואפילו מעבר להכרת נקודת המוצא של הגותו של אבולעפיה, שהיא מעין סיכום של ההגות היהודית בימי הביניים בזעיר אנפין, הרי שרשימה זו מלמדת על תקופה חדשה בתולדות הקבלה: הופעת הקבלה הנבואית מצד אחד, ותחילתו של 'חלון ההזדמנויות' של הקבלה בספרד, דהיינו תקופה קצרה אך פורייה ביותר, ביצירתם של מקובלים רבים, מצד שני.[149] נביא את החומר הרלוונטי לדיוננו מתוך כתב היד היחיד שבו שרד חיבורו של אבולעפיה:

[א] ודע שאני מגלגל לך דברים אלה בתוך דברי
מפני שכבר נודע לי מבואר שמה שאמרו רוב[150] חכמי ספר יצירה בדורנו זה,
ובמה שעבר מחכמי הגלות –
לא בארו בו מה שצריך,
מפני שקצתם לא הורונו דבריהם שהיו מקובלים ממנו,

148 נסיון מדוקדק לנתח את המבנה הפנימי של הרשימה ואת ההקשר המעניין שבו היא הובאה ראו: אידל, ספר יצירה ופירושיו.

149 ראו: אידל, חלון ההזדמנויות; אידל, אזוטריות אשכנזית, עמ' 100-104.

150 אבולעפיה איננו פוסל את כל הפרשנות לספר יצירה אלא רק את רובה, שאיננו נחשב כרלוונטי למטרתו.

וקצתם הורונו שהיו מקובלים ממנו ומסתרי תורה,
וקצתם פירשוהו על דרך פילוסופית,
ואלה [הפילוסופים] בקשו לעוור עיני פקחים,
אבל המקובלים האירו עיני העברים העורים.[151]

אבולעפיה אינו פוסל את כל פרשני ספר יצירה בדורו אלא מביע ביקורת כלפי רובם בלבד. לדעתו, רבים מהפירושים אינם נוגעים להבנת הספר, 'לא בארו בו מה שצריך'. חלק המפרשים לא ידעו את הקבלה הקשורה לספר הזה, וחלק פירשוהו באופן פילוסופי ולכן מוטעה, ובכך ביקשו לעוור את עיני הפיקחים. לעומת זאת היו מקובלים שידעו את משמעותו ואת סתרי התורה הגנוזים בו.

[ב] ואלה שמות מפרשי ספר יצירה אשר ראיתי פירושיהם
ובחנתי דעותם בו כפי שנויים והם י"ב פירושים.

מסתבר כי אבולעפיה שמע על כמה פרשנים בני דורו וייתכן שהתכוון לבני החוג שעסק בספר יצירה בברצלונה.[152]

א. פירוש ספר יצירה של ר' סעדיה גאון זצ"ל
שחברו בערבי והועתק לעברי
ודבריו בו הם משותפים קצתם על דרך המדות[153] לפי התורה
וקצתם על דרך פילוסופית.
ב. פירוש רבי אברהם בן עזרא ז"ל
ורובו פילוסופיאה וקצתו קבלה קצרה.
ג. דונש בן תמים וכולו פילוסופיאה.
ד. ר' שבתי הרופא והוא משותף משני הענינים.[154]
ה. הרב ר' יעקב משגוביא ז"ל וכולו קבלות.[155]

151 כתב יד אוקספורד, ספריית הבודליאנה Or. 606, דף 16 ע"א. כתב היד נמצא במרשתת: http://viewer.bodleian.ox.ac.uk/icv/page.php?book=MS._Bodl._Or._606&page=35. התיבה 'העברים' כתובה מעל התיבה 'העורים'.

152 מסתבר כי אבולעפיה שמע על כמה פרשנים בני דורו, וייתכן שהוא מתכוון לבני החוג שעסק בספר יצירה בברצלונה.

153 סביר שהכוונה לנושאים הקשורים למוסר. על מידות כמוסר בספר זה ראו: אוצר עדן גנוז א, ג, עמ' 120.

154 הכוונה לשבתי דונולו.

155 ילינק הדפיס בטעות 'קבליות', ובעקבותיו הלכו שלום ופנטון. ראו: אברמס, בעקבות הפירוש האבוד, עמ' 312; אידל, ספר יצירה ופירושיו.

ו. הרב ר׳ עזרא וקבלותיו נכונות ומעטות.[156]
ז. הרב ר׳ עזריאל וקבלותיו נסתרות ורבות.
ח. הרב ר׳ יהודה החסיד האשכנזי זצ״ל ונמשך קצת אחר דברי ר׳ שבתי הרופא.
ט. הרב ר׳ אלעזר האשכנזי ז״ל ורובו קבלות נעלמות.[157]
י. הרב ר׳ משה בן נחמן[158] זצ״ל ורובו הוריות
ועם היותו בקי בפילוסופיאה לא המשיכו על דרכה.[159]
יא. הרב ר׳ יצחק מבדרש[160] זצ״ל
ופירושו מעולה מכל הפירושים בגלוי רל״א שערים
שסדר כל האלפא ביתות לפי דרך בעל ספר יצירה
והוציאם לאור באלפא ביתא שלמה כראוי ישרה ובחציה אחריה והיא
אי׳גי׳הי׳זי׳טי׳כי׳מי׳סי׳פי׳קי׳שי׳[161]
עד שהשלים בהתחלת האלף כ״א אלפא ביתות,
והאמצעית בת שתי אותיות כמו שחייב הדילוג והצירוף הישר והוא א״ל
ובו החל בעל הספר.
ואם צירוף הבית בחצי אלפא ביתא בי׳די׳וי׳חי׳יי׳לי׳ני׳עי׳צי׳רי׳תי׳.
וכשיתחברו שני החצאים יעלה מהם אלפא ביתא שלם.
וכשתקח מהם א״ל ותשימהו לראש
ואחר כך תחבר הראש והסוף של החצי השני ותעשה תיבה יהיה ב״ת,
ועוד תעשה כן לראשון יהיה ג״ש.
וכך תקח תמיד תיבה מזה ותיבה מזה,
וא״כ יהיה הסוף כ״מ הנה הראש עם הסוף ותמצא מלא״ך,
וסודו המופלא מאכ״ל,
וזה המהלך יתבאר ענינו במקומו.[162]

---

156 ראו: ישעיה תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, א, עמ׳ 11, 17. הפירוש של ר׳ עזרא אבד.
157 אצל ילינק, שלום ופנטון התיבה שנדפסה כאן היא ׳עולמות׳ אך זוהי טעות בפענוח.
158 על פירוש זה ראו את מאמרו החשוב של גרשם שלום, ׳פירושו האמתי של הרמב״ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו׳, מחקרי קבלה, א, ההדיר יוסף בן-שלמה עדכן והשלים מספרות המחקר משה אידל, עם עובד: תל אביב 1998, עמ׳ 67-96 ובייחוד עמ׳ 73 והערה 10.
159 דהיינו, הרמב״ן לא פירש את הספר לפי דרכה של הפילוסופיה.
160 בדרש היא כינויה במקורות עבריים של העיר בזיה (Béziers) שבלנגדוק (פרובינציה, פרובנס, בפי היהודים) בדרום צרפת.
161 זאת מחצית האלפא ביתא.

יב. הרב ר׳ ברוך מורי ורבי
אשר פירושו[163] גם הוא כולו מגומטר[164] ומנוטרק[165] ומצורף ומומר[166] עם כל דרכיו.[167]

[ג] וגם שמעתי שהרב ר׳ אלעזר הדרשן אשכנזי פירש בו פליאות מקובלות
אך לא הגיע לידי עד היום.
ואשר אמרו לי, לא ידע להגיד לי מה כולל,
רק אמר שקורין אותו מקובל.[168]

[הידע האמיתי מגיע רק מצירוף מורה נבוכים וספר יצירה]

[ד] וזה הספר שאני מחבר בו[169] ספרתי לך ענינו,
הוא שיכלול ענינים רבים,
לא פירוש על ספר יצירה בלבד.
ועל כן לא אאריך בו כרצוני.
ואמנם אני מודיעך מעכשיו[170]
שידיעת השם באמת אי אפשר לדעתה לא מספר יצירה לבדו,
ואפי׳ עם ידיעת כל פירושיו הנזכרים
ולא ממורה הנבוכים לבדו,
ואפילו עם ידיעת כל פירושיו,[171]

---

162 הכוונה לצירופים של חלקי מלים. מסתבר כי אבולעפיה מצהיר במפורש שהוא יבאר בהמשך את דבריו של ר׳ יצחק.
163 נדפס בידי שלום, התמונה ואבולעפיה, עמ׳ 229-239, וקיימות הקבלות רבות (שעל חלקן הצביע ישראל וינשטוק) בין הדיונים הקצרים שבפירוש זה ובין כמה מכתבי אבולעפיה.
164 צורה זו מופיעה גם אצל אבולעפיה, אוצר עדן גנוז, מהדורת גרוס, עמ׳ 365; וראו גם: שלום, מחקרי קבלה, עמ׳ 125 והערה 25.
165 דהיינו פרשנות על פי נוטריקון.
166 דהיינו פרשנות על פי תמורה של אות אחת באחרת.
167 הכוונה לדרכים של ספר יצירה. אכן בספר יצירה נזכרות שיטות שונות כגון תמורה, משקל וצירוף, לגבי בריאת העולם בידי האל, והן יוחסו בסוף הספר גם לאברהם אבינו; פעולות אלה הפכו לשיטות מפותחות יותר בפרשנות ספר יצירה. מונחים אלה הם משמעותיים גם בשיטתו של אבולעפיה.
168 פיסקה זו מלמדת כי אבולעפיה המשיך להתעניין בפרשנות לספר יצירה גם לאחר 1271. מעניין שאבולעפיה איננו מזכיר כלל את הפירוש היחיד לספר יצירה שנתחבר בברצלונה לפניו, הוא חיבורו המקיף של ר׳ יהודה ברצלוני.
169 דהיינו ׳אוצר עדן גנוז׳, שעוסק בספר יצירה בחלקו הגדול.
170 דהיינו מהתחלת הספר, הוא ׳אוצר עדן גנוז׳.
171 האם יש כאן רמז כי לעיני אבולעפיה היו פירושים לספר מורה הנבוכים? אבולעפיה לא הזכיר בשום חיבור אחר שם של פירוש על המורה.

עד שתחוברנה שתי הידיעות של שני הספרים האלה יחד,
והחכמות שתיהן אל אחת מיוחדת אשר היא התכלית האחרונה.

ועל כן בראותך שדברי נוטים לדברי המורה,
בְקֶשת לבך חִצים תוֹרָה,
׳וברכות יעטה מורה׳.[172]
ובראותך שנוטים לדברי ספר יצירה,
תתיר קשר[173] מהר, ותוריד ללבך אור עין מאירה,
על דרך צינור חוט השדרה[174]
ותשקיט חום הכבד עם המרה,
על פי צירוף אותיות התורה,
הכתובים בשורה,
בדמות השירה הישרה.[175]
ובעשותך כן הנה תנצל מכל צרה,[176]
ותמצא דרך הקבלה ארוכה וקצרה.
ותשיג בזה שהאותיות כולן חקוקות בלבך,
חצובות מרוח הקדש ברוחך,[177]
שלכך אמר[178] ׳ורוח אחת מהן׳, והיא רוח הקדש שנחקקה בך מרוח הקדש בעצמה.
עד שתבין מדעתך שבקרבך
רוח הקדש[179] והיא מדברת בך[180]
ולא חוץ ממך,[181]

172 תהלים פד, ז.
173 על התרת הקשרים, דהיינו הפרדת הזיקה בין הרוחני והגופני כחלק מהתפתחות המיסטיקאי, ראו: אידל, החוויה המיסטית, עמ׳ 118-120.
174 תפיסה זו מזכירה את היוגה, בירידת האור מהמוח דרך עמוד השדרה. יש חשיבות לתופעות הפנימיות הנמצאות במובאה זו, המאפיינות את גישתו הקבלית המיוחדת של אבולעפיה.
175 הכוונה לשירת הים בשמות טו.
176 ראו גם באוצר עדן גנוז, מהדורת גרוס, עמ׳ 370, שם הוא מספר על היותו של האל עמו במשך כמה שנים: ׳להצילני מכל צרה׳.
177 הכוונה שברוח הקודש הפנימית, שבתוך האדם נחקקו האותיות.
178 ספר יצירה א, י; ראו נספח א לפרק 5.
179 על רוח הקודש אצל אבולעפיה ראו: אידל, כתבי ר׳ אברהם אבולעפיה ומשנתו, עמ׳ 107-109.
180 השוו גם לנאמר בכמה מקומות אחרים, על הדיבור שנובע מפנימיות המקובל ולא משמיעת דברים מהחוץ: אידל, החוויה המיסטית, עמ׳ 66-87; אבולעפיה, ספר העדות, בתוך מצרף השכל, עמ׳ עד.

ומהכרתך עצמך תכיר כל המציאות החקוק עמך.[182]
׳שלש:[183] מים מרוח חקק חצב בהן וכו׳,׳
הנה הורנו[184] בשומו הרוח האמצעי
שהאש למעלה והמים למטה
והשמים למעלה מעלה והארץ למטה מטה.
והנה הם שמות למדות האלהיות, ר״ל השמים רוח,
והם שמות למדות האנושיות[185] הנמשכות אחר האלוהיות[186]
באמצעות הגלגליות[187] והיסודיות שבם הכל נדון.[188]

הרשימה איננה תיאור של מצאי ביבליוגרפי בעלמא, אלא היא משקפת נושאי לימוד שאבולעפיה עצמו למד בפועל; אולם, אם לשפוט על פי דבריו דלעיל, אין היא בשום פנים סדר לימוד שהוא ממליץ לאחרים. זהו צילום העבר שממנו הוא ינק, אך לא דרך ללכת בה. זאת משום שהוא עצמו יהלך הרבה מעבר לשלב הזה, וכמו כן הוא מציג בחיבוריו השונים את הדרך שבה יש ללכת, ושאותה אף לימד לאותם תלמידים שמצאם ראויים לכך.

181 על הדיבור כשאלה שהשואל עצמו עונה לה כחלק מחוויה מיסטית ראו: אידל, החוויה המיסטית, עמ׳ 69-77.
182 יש כאן השתלבות של כמה תימות מובילות בימי הביניים: האחת היא, כי בהכרת עצמו האדם מכיר את האל, אך הדבר הועבר כאן למציאות. תימה אחרת היא ראיית האדם כמיקרוקוסמוס, עולם קטן, וגם היא נפוצה מאוד בימי הביניים. ולבסוף, תימה נדירה מאוד הגוזרת את האפשרות להכיר את המציאות מהתבוננות עצמית המצויה באלכימיה.
183 ספר יצירה א, יא.
184 הכוונה לספר יצירה.
185 דהיינו דרכי התנהגות.
186 והשוו מפתח החכמות, מהדורת גרוס, עמ׳ נד-נה: ׳ולפי הקבלה הנעלמת עוד הוא משל לד׳ מדות אלוהיות שנכללות תחת מדה אחת כללית, שהיא ראשית ההנהגה וההשגחה. והן ידועות מן הכתוב שנאמר ״לך ה׳ הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד״ (דברי הימים א כט, יא): שארבעתן נכללות תחת מדת הגדולה למבין. והמדות האנושיות נשפעות מן האלוהיות וגם הן ידועות בנפש׳.
187 זהו סגנון אליפטי, והכוונה למידות הגלגליות ולמידות היסודיות. השוו לספר אוצר עדן הגנוז ג, ח, מהדורת גרוס, עמ׳ 337: ׳מעלת ידיעת השמות וצורת הזכרתם ותועלתם לאוהבי האמת לבד לא לזולתם. דע כי ידיעת השמות היא המעלה העליונה על כל המעלות האנושיות המשותפות עם המעלות האלהיות, ר״ל שהם מודיעים הדרך המדבקת הנפש עם השכל הפועל דבוק נצחי, ואין שם דרך אחרת קרובה ממנה להביא הנפש אל זו המעלה המופלאה׳.
188 ספר אוצר עדן הגנוז א, א, נמצא בכ״י אוקספורד-בודליאנה 1580 (Bodl. Or. 606), דף 15א-16ב, שהוא היחיד בעולם, מהדורת גרוס, עמ׳ 32-33.

יש הבדל בין האופן שבו גילה אבולעפיה את תורתו המיוחדת לבין האופן שבו הוא מלמד אותה לאחרים, וכמובן יש גם הבדל בין הפרשנות האישית שלו לספר יצירה לפרשנות הספרותית שהיתה קיימת לפניו. לשון אחר, יש הבדל בין הקשר הגילויי של אבולעפיה להקשר הצידוק וההוראה שלו. למעשה, הן בפיסקה א׳ והן בפיסקה ד׳ יש ביקורת על תוכנם של הפירושים של כל הפרשנים. הרשימה מסודרת בדרך שהיא בעיקרה היסטורית, המתחילה בפירושים המוקדמים וסיומה במפרשים בני דורו המבוגרים של אבולעפיה, והפירוש האחרון נכתב בידי מי שהיה מורו של אבולעפיה. שאלה מעניינת היא האם סידור זה הוא מעשה ידיו של אבולעפיה, או האם הוא קיבל לא רק את הפירושים עצמם אלא גם את ההערכה עליהם. אולם ברור הדבר, שסידור הפירושים הוא לא רק עניין של השתלשלותם בזמן אלא יותר מכך – סיווג מבחינת החשיבות, ושני הפירושים האחרונים נחשבים אצלו במפורש מעולים יותר. מבחינה זו הפירושים הפילוסופיים נמוכים מאלה התיאוסופיים, ואילו הפירושים שיש בהם יסוד דומיננטי של פעילות הקשורה לאותיות ושמות, נחשבים מעולים מאלו התיאוסופיים.

דברי הפתיחה על הפילוסופים בסעיף א, כמי שמנסים לעוור את עיני העברים, ועל המקובלים שמנסים לפתוח את עיני העיוורים, מלמדים על ויכוח עמוק עם פרשנות ספר יצירה שהיא פילוסופית בלבד, ושאיננה מתייחסת לקבלה כלל. מבחינה זו משקפת ההיררכיה דברים מפורשים על התפתחותו הרוחנית של אבולעפיה עצמו, שתחילתה בפילוסופיה, והיא עברה ללימודים של פירושים שונים הכוללים גם גישה תיאוסופית, ואחר כך, בשיא ההתפתחות, מדובר על יצירתה של קבלה בעלת אופי לשוני-נבואי, שיסודותיה בצירופי אותיות. ואכן רבים מחיבוריו של אבולעפיה כוללים שיטות שונות של צירופי אותיות, ובכמה מהם של צירופי אותיות האלפבית עם אותיות שמות האל השונים, דוגמת ׳ספר חיי העולם הבא׳ ו׳ספר אור השכל׳. יש לזכור כי אבולעפיה איננו מעוניין במסירת פרטים על הפירושים אלא במידה שהם משרתים את המטרה הכוללת של דיונו: לטעון שאין הספרים שברשימה מספיקים להשגת המטרה הנחשבת בעיניו לנשגבת ביותר והטיעון שהוא הוא מי שהציע את הזיקה המשמעותית בין סודות הרמב״ם לבין דרכיו, דהיינו שיטותיו של ׳ספר יצירה׳.

המונח קבלה אצל אבולעפיה: ספר יצירה כשער אל האדם עצמו

נדון עתה במונחים המסתתרים מאחורי המונחים ׳קבלה׳ ו׳מקובל׳ ברשימה זו. המחברים שאבולעפיה מייחס להם במפורש היבט קבלי בחיבוריהם הם מרובים: שבתי דונולו, אבן עזרא, ר׳ אלעזר מוורמס, ר׳ עזרא, ר׳ עזריאל, ר׳ יעקב הכהן. מכאן שאין להניח כי הקבלה היתה בעיני אבולעפיה עניין תיאוסופי דווקא, אם בכלל, אלא תחום רחב בהרבה, שהקיף נושאים אחדים ובכללם ככל הנראה גם תיאוסופיה, אך במפורש ובראש בראשונה, ספקולציות על אותיות וצירופיהן ועל שמות האל. מרחב התחולה של המונח הזה איננו רק עניין של עיון מחקרי במנעד התכנים שבפירושים הקשורים לדעתו למונח קבלה, אלא גם בעובדה כי אבולעפיה מכנה את התכנים השונים הללו בצורת ריבוי: ׳קבלות׳.

גם האפיון של כמה מהפירושים כמכילים ׳קבלה קצרה׳, כמו אבן עזרא ור׳ עזרא מגירונה, ראוי לתשומת לב מיוחדת. אבולעפיה עצמו יטען בפיסקה ד׳ כי יש בדבריו עצמו קבלה קצרה וארוכה. מכל מקום יש להדגיש כי מקריאת התיאורים שברשימה, שכוללת כמה חיבורים בעלי אופי תיאוסופי, אין כל זכר לספירות, לא בדרך שמקובלי גירונה או הרמב״ן, וככל הנראה גם ר׳ יצחק מבדרש הבינו אותן, ולא במשמעות אחרת. אבולעפיה התעניין באופן בולט בנושא צירוף האותיות, שנעדר בפרשנות לספר יצירה בפרובנס ובקטלוניה לפניו. מניסוח רשימה זו אנו עשויים ללמוד לא את היכרותו של אבולעפיה עם הקבלה התיאוסופית דווקא, אלא שאבולעפיה שיבח במיוחד סוג אחר לגמרי של קבלה.

ההערכות השונות של התכנים שברשימה נובעות מנקודת המבט המיוחדת של אבולעפיה, כפי שהיא מנוסחת מיד לאחר הרשימה. אבולעפיה עצמו מציע בפיסקה ד׳ תפיסה מקיפה, המגשרת בין רבדים שונים של המציאות, מתוך ההנחה כי המציאות בכללה משתקפת באדם עצמו, וההתגלות איננה נובעת מגורם חיצוני, אלא מתרחשת כחלק מתהליך פנימי. זוהי הבנה מעניינת של היבטים מסוימים שבספר יצירה, שאכן גורס בכמה מקומות הקבלות בין שלושת רובדי המציאות: העולם, הזמן והאדם, או במונחיו שלו: עולם, שנה ונפש. אולם אבולעפיה, בניגוד לדברי ספר יצירה, מעוניין בחוויה הפנימית דווקא, שעבורה הוא בונה מסגרת אובייקטיבית כללית יותר. הקבלה, לדעת אבולעפיה, איננה הכרת האל כידיעה תיאולוגית או תיאוסופית, או הבנת העולם כשלעצמו, או הבנת טבע האדם או מהות השפה, אלא בראש ובראשונה הוא

רואה בחכמה זו הדרכה לשימוש בכל אלה לצורך שנחשב אצלו כגבוה הרבה יותר, והוא מימוש ההיבט האלוהי שבאדם, דהיינו הגעה למצב של ההתגלות, שהיא בעלת אופי שכלי. תפיסה כזו ראינו לעיל, במובאה שהבאנו לעיל מספר אוצר עדן גנוז על בניין שיטתו על יסודות לשוניים וצירופיים שבספר יצירה.

סביר להניח שאבולעפיה הכיר את כל הפירושים הללו כבר בזמן שהותו בברצלונה, שם החלה התעניינותו בקבלה. מן הדברים כאן כמו גם בראשית הרשימה, אין זה מסתבר שאבולעפיה אסף את הפירושים, אלא הוא מצא אותם יחדיו בידי אדם או קבוצה, כפי שהוא מעיד בקטע שצוטט לעיל. לפי דבריו, יש פירושים מעטים לספר יצירה שהם 'על דרך הנבואות', והוא מחשיבם למעולים יותר מאלה שהם על דרך הפילוסופיה. אין ספק שרשימת הפירושים ערוכה בסדר עולה, ששיאו בפירוש הי"ב, זה של ר' ברוך תוגרמי; אמנם גם פירושו של ר' יצחק מבדרש, הקודם לפירושו של ר' ברוך ברשימה, עשוי להיכלל במניין הפירושים הקשורים לתופעות נבואיות. הזיקה בין שני הפירושים האחרונים היא ברורה בדברי אבולעפיה עצמו ברשימה כי הוא מציין בדבריו על תוגרמי: 'אשר פירושו גם הוא כולו', וכוונתו, כנראה בשל הופעת המלית 'גם', כי פירוש זה דומה, לפחות מכמה בחינות, לזה של ר' יצחק. יש לציין, כי בתיאורי פירושיהם של הבדרשי ותוגרמי שברשימה אין אבולעפיה מזכיר כלל את הנבואה. אולם הזיקה בין ספר יצירה לנבואה איננה זיקה שהוא יצר בשלב מאוחר יותר בהתפתחות הגותו, מפני שזיקה מעין זו בין ספר יצירה ובין תופעת ההתגלות איננה חידוש של ימי הביניים, אלא מצויה בספר יצירה עצמו, שם מתואר אברהם אבינו כמי שנגלה אליו 'אדון הכל', לאחר שנקט פעולות הנזכרות בחיבור זה.[189] באיגרת 'וזאת ליהודה' העביר אבולעפיה את דברי ספר יצירה על אברהם אבינו אליו עצמו. הוא מציג את דרך לימודו ואת התהליך שעבר, שבזכותו הגיע לידע המעולה בעיניו בהרבה מתורת הספירות, שגם אותה הוא מכיר.

ואם יחשוב בעל הספירות לדעת בתורה שבכתב או בתורה שבע"פ לפי נסתריהן יותר ממני
יֵדַע לו אחר זה שהוא תועה ומתעה [...]
שאני שבח לאל כבר סדרתי למודי
ולמדתי המקרא ודקדוקי הפעולה די ספקי [...]
ולמדתי תלמוד גמר[א] ופסק משני מורים [...]

189 ספר יצירה ו, ד.

ולמדתי דרשות ואגדות ובריתות למוד בינוני,
ולמדתי הגיון וחכמת הטבע וקצת הלמודים בלי עמקה,
ולמדתי חכמת האלוהות על דרך המחקר,
ולמדתי מקצת חכמת הרפואות מפני ידיעת ענייני הגופים והתחלפותם [...]
ולמדתי המורה הנקרא מורה הנבוכים מורה באמת בעומקה מופלאה עם סתריו
ועמו המלמד וספר האמונות לר' סעדיה וספר חובת הלבבות לרבינו בחיי,
וכל אלה – עם ספרי אברהם בן עזרא בחכמתו –
הניעוני והביאוני לבקש סוד הספירות והשמות ודרכי החותמת.

וכל הנזכר לפי דעתי לא הביאני אל תפארת הנבואה [...]

אבל בהגיעי אל השמות ובהתירי קשרי החותמת –
נגלה אלי אדון הכל וגלה לי את סודו,
והודיעני עת קץ הגלות
וזמן התחלת הגאולה על גואל הדם.
ואז הכריחני להתפאר בנבואה
והביאני לדבר ולחבר בחכמות
גם בתושבחות מופלאות מחודשות, ושירות נעימות.[190]

אבולעפיה מציג את הקשר הלימוד שלו מתוך ויכוח עם בעל הספירות (ברקע עומד העימות בין הרשב"א לאבולעפיה, שנדון בו בהמשך). לדבריו, הוא שולט בתוכני הלימוד השגרתיים, אלא שלימוד זה הותיר אותו בלתי מסופק מבחינה רוחנית. רק כאשר הגיע אבולעפיה אל השמות והתיר את קשרי החותמות, התגלה לו האל ('אדון הכל') וגילה לו את סודו. האל הוא שציווה על אבולעפיה לספר על הנבואה שאליה הגיע, ועורר אצלו פרץ של יצירתיות – 'לדבר ולחבר בחכמות'. התרת קשרי החותמות היא הדרך לפתוח את מה שחותם את הנפש וסוגר אותה מפני קליטת הצורות העליונות, או גם טכניקה מאגית להורדת שפע.[191]

בסעיף הבא נבחן היבט אחר בחייו ובהגותו של אבולעפיה, והוא המשיחיות.

190 וזאת ליהודה, מהדורת אמנון גרוס (יחד עם ספר חיי העולם הבא), ירושלים 2009, עמ' כב-כג. הקטע מצוטט במלואו בהמשך הפרק, בסעיף על האיגרת 'וזאת ליהודה' ותפיסתו של אבולעפיה את עצמו בסוף ימיו.

191 ראו: שלום, התמונה ואבולעפיה, עמ' 133; אידל, ספר יצירה ופירושיו, עמ' 494, 496, 507; וכן ספר יצירה א, יב-יג.

משיחיות חיצונית ופנימית

אברהם אבולעפיה ראה בעצמו את המשיח, רמז על כך במקומות אחדים וגם אמר זאת במפורש, למשל בפירוש ספר החיים:

ואמ[ר] שהמשיח עתה יבא שכבר נולד.
והמשיך זה כולו,
ואמ[ר] אני הגבר הלז.[192]

תפיסתו העצמית המשיחית של אבולעפיה התבטאה בשני כיוונים שונים, שנדון בהם להלן. מצד אחד, אבולעפיה ניסה לפעול בעולם, ולשם כך ניסה לפגוש את האפיפיור (על פי תפיסתו הוא צווה לעשות זאת). מצד שני, תפיסת הגאולה שלו היתה תפיסה פנימית, ולפיה מי שנגאל הוא מי שהגיע (כמוהו) לנבואה. על פי תפיסה זו, עת הקץ המקווה איננה סוף העולם אלא מצב של יקיצה – התעוררות התודעה וסוף מצב השינה שבו נמצאה לפני שהגיעה לנבואה. הדרך אל הנבואה וממנה הגאולה היא דרך השמות, כלומר מצב התודעה שאליו מגיעים באמצעות הטכניקות המיסטיות והטכנולוגיות של העצמי, שאבולעפיה פיתח ולימד. כך אומר אבולעפיה בסוף הקטע המצוטט מספר החיים:

רזיאל בן שמואל מכיר הברכה והקללה
מכיר הממזר בן הנידה[193]
מכיר ישו מוחמד
שיעור הלבנה בגבול השמש
ועליהם תבנה ותרבע במשולש
ותבין ממנו פלאות
והדבש שהטעימו הוא חכמת השמות.
והנה פתח ואמר שמעו נא אנשי פונון, והורה סוד כל עניין הצירוף בכלל בשני הכתבים וגם בפתרונם.

אבולעפיה, המכנה את עצמו בכינוי הנפוץ בכתביו ׳רזיאל בן שמואלי,[194] מופיע כאן בהקשר אנטי נוצרי. הזכרת גודלם של הלבנה והשמש מרמז לזמן הגאולה,

192 פתיחת ספר החיים; מצוטט אצל משה אידל, ׳אברהם אבולעפיה והאפיפיור: משמעותו של נסיון שנכשל׳, פרקים בקבלה נבואית, אקדמון: ירושלים 1990, עמ׳ 56-57. ראו דיון על הקטע אצל אידל, מיסטיקאים משיחיים, עמ׳ 73-74.
193 הכוונה לישו, על פי כינוי נפוץ בין היהודים בימי הביניים (בן הנידה).

שבו, על פי מקורות יהודיים, תחזור הלבנה לגודלה המקורי, הזהה לזה של השמש, לפני שהאל הקטין אותה.[195] הדבש שהוענק לאבולעפיה (ושאותו הוא מעניק לתלמידיו), ושהפך אותו למשיח, הוא חכמת השמות, כלומר הידע והפרקטיקה של השימוש בשמות האל. (על פונון, להלן בסמוך.) נעבור עתה לבחינת כל אחד משני הכיוונים המשיחיים של אבולעפיה.

א. משיחיות חיצונית: נסיונו של אבולעפיה לפגוש את האפיפיור

המאורע הבולט והידוע ביותר בחייו של אבולעפיה הוא נסיונו להיפגש עם האפיפיור, פגישה שלא התקיימה. המקור הישיר היחיד לנסיון הפגישה הוא עדותו של אבולעפיה עצמו בפירושו לספר העדות. שלוש פעמים הרגיש אבולעפיה שהאל מצווה עליו ללכת לרומא:

ובשנה התשיעית ההיא
עוררהו השם ללכת לרומי רבתי
כאשר צווה בברצלונה בשנת הי״ל.[196]

השנה התשיעית היא שנת ה׳ אלפים ל״ט, 1279; אבולעפיה היה אז ביוון. שנת הל היא 1270, ואז היה אבולעפיה בברצלונה. על חוויה נוספת של התגלות האל המצווה עליו ללכת למשכנו של האפיפיור מספר אבולעפיה בספר הישר:

כי ספר הישר חבר רזיאל תחלה
והיה בעיר הר פתרוס בארץ יוון
וחברו בשנת חמשת אלפים ושלשים ותשע שנה ליצירה
והיה בן ט״ל שנה
והיא השנה התשיעית להתחלת נבואתו [...]
ובשנה התשיעית ההיא עוררהו השם ללכת לרומי רבתי.[197]

194 ׳אברהם׳ וגם ׳רזיאל׳ הם בגימטריה 248.
195 על הקטנת הלבנה ראו למשל: בבלי חולין ס ע״ב. על תפיסת הגאולה הקבלית ראו: אידל, מיסטיקאים משיחיים; על תפיסת הזמן והגאולה ראו: אידל, שבת; אידל, שבתאי; פדיה, שבת.
196 ראו: אידל, אברהם אבולעפיה והאפיפיור, עמ׳ 51, ושם בהערה 3 דיון בשנה הי״ל, שבכתבי יד אחדים מופיעה בתור שנת הא״ל. הדברים להלן מבוססים על מאמר זה.
197 אידל, שם, עמ׳ 52.

מתוך הדחף שעוררה בו ההתגלות השנייה עזב אבולעפיה את יוון וחזר לאיטליה. מטרת חזרתו לשם נודעה כנראה ליהודים, שחששו כי הליכתו של אבולעפיה לרומא תרע את מצבם. בעוברו בעיר טראני (Trani) שבאיטליה נתקל אבולעפיה בעוינות של היהודים:

ובלכתו עבר דרך טראני
ונתפס ביד גויים מפני מלשינות שהלשינוהו יהודים
ונעשה לו נס ועזרו השם וניצל.[198]

אבולעפיה המשיך במסעו והגיע לקפואה: 'ועבר דרך קפואה וחבר שם בשנה העשירית לצאתו מברצלונה ספר שני והוא ספר החיים'. ספר החיים הוא ספר נבואי, ומכך שהוא חיבר ספר נבואי נוסף אפשר ללמוד כי למרות ההלשנה והמאסר הלך הרוח האקסטטי המשיך לפעם בו. ואמנם בפתיחת פירוש ספר החיים אנו קוראים:

ספר חיים:
אמר רזיאל: רוח ײ׳ צבאות העיר את רוחי ללכת בדרכיו ולדבקה בו (על פי דברים יא, כב)
ואצא מארצי וממולדתי זה לי עשרים שנה (על פי בראשית לא, מא)
ואנוכי בן ארבעים בהיות רזיאל בעיר האופק
נגלה אליו רוח ה׳ והעירו משנתו
והודיעו לו מה שיקרה לו שם וברומי ברמזים.[199]

אבולעפיה משתמש בביטויים השאובים מתיאור עזיבתו של אברהם אבינו את מולדתו (בראשית יב, א: 'לך לך מארצך וממולדתך') כדי לחזק את אווירת השליחות שהוא אופף בה את פעילותו. 'עיר האופק' היא קפואה, בהיפוך סדר האותיות. אם כן, שנה אחרי ההתגלות בפתרוס חוזרת רומא בחזונו. הצמידות שבין שני החזיונות, לאחר הפסקה של קרוב לתשע שנים, מלמדת כי אבולעפיה נכנס באותה תקופה לאווירה מיוחדת, שבה תפסה השליחות מקום מרכזי. אווירה זו היא הסיבה, ככל הנראה, לכך שהוא חשף בפומבי את שליחותו, ומשום כך סבל ממלשינות היהודים עוד לפני שהגיע לקפואה. אבל דומה שגם שם לא שבע אבולעפיה נחת, כפי שאפשר להבין מן הרמז שהוא מספר שקיבל:

198 אידל, שם.
199 אידל, שם, עמ׳ 53.

'והודיעו לו מה שיקרה לו שם [בקפואה] וברומי'. רמזים למה שהתרחש בקפואה מופיעים גם בהמשך:

ויקרא שם העיר ההיא פונון היא קפואה[200]
והוא האופק הפוך
וקראה עיבל וגם יַבֹּק
מפני סבות רבות שהתחדשו עליו אז שם ואחרי כן ברומי.

השם 'פונון' לקוח מתיאור מסעי בני ישראל במדבר סיני (במדבר לג, מב-מג) – זהו מקום שבני ישראל חנו בו. ערכו המספרי של השם בגימטריה הוא 192, כמו 'קפואה'. השמות הנוספים עיבל ויבק (שניהם בגימטריה 112), שאף הם מקראיים, מציינים מאבקים וקשיים. הר עיבל הוא הר הקללה (דברים יא, כט); מעבר יבק שעל נהר הירדן הוא המקום שבו נאבק יעקב עם המלאך (בראשית לב, כג).

בחיבורו פירוש ספר החיים,[201] סיפר אבולעפיה את קורותיו בעיר קפואה בשנת מ׳ (1279-1280):

בני פונון הם בני מקום אחד ושמו קפואה
ושם התחברו אל רזיאל ארבע תלמידים יודעי ספר רכי לבב
ומתחילים לבוא בחדרי החכמה.
ובראותם מעט מהפכי הדעות אשר היו בידם בתחלה לפי קבלתם והרגלם
ומה שגדלו עליו
תמהו והתמהמהו (על פי ישעיהו כט, ט) וכמעט נשתוממו.
ולא נפלא רזיאל מהם,
שאם זאת החכמה מבהלת זקני ישראל וחכמיה ורבניה
שהנהגת חיי כל ישראל בעולם הזה ובעולם הבא תלויה בהם,
איך לא תבהיל בני אדם נערים שדמם רותח באש התאוה השורפת את הגוויות והנפשות
שהנהגת חייהם תלויה במי שלמטה מהם במעלה ובמערכה
ואינם ברשות עצמם בשום פנים [...]

200 ראו: אידל, שם, הערה 11 – על תיקון הנוסח 'פינון' ל'פונון'.
201 מכלול הפירושים על ספרי הנבואה נקרא גם מַצְרֵף לַכֶּסֶף. זהו שם כולל של חיבורים אחדים.

אבל הכוונה כולה להודיע כי התלמידים המתחילים קשה להם זו הדרך
מאד.
ועל כן הסתירה מי שהסתירה.
רק עתה תתגלה בהכרח
שכבר הגיע העת שכל הנביאים יעדו על בואה,
ר"ל [רוצה לומר] בוא מי שיגלה ידיעת השם.
והוא בן כח גואל, בן חיים, בן חכם, והוא אליהו הנביא, בן הנביא,
ויהיה חנוך עומד בכסא הכבוד כי חנוך זה מטטרון.
ועל כן חייב כל חכם לעורר ידיעת השם
כי היא תכלית כל עבודה אלוהית
והיא מַשלמת את כולן
ושאר העבודות כנגד ערכה הן אצלה כשפחות אל ערך המלכה גברתן.[202]

אבולעפיה חש כי הגיעה עת הגאולה 'שכל הנביאים יעדו על בואה', ומשום כך מותר ואף חובה לגלות סודות. בסודות אלה יש שינוי ערכים ברור לעומת המקובל בחברה היהודית: 'הפכי הדעות'. אופי זה של הסודות מקשה על התלמידים להשתכנע באמיתותם ולאמץ אותם, ולא התלמידים בלבד מתקשים בכך – 'זאת החכמה מבהלת זקני ישראל וחכמיה ורבניה'. מסיבה זו היתה החכמה חבויה עד כה – 'הסתירה מי שהסתירה'. אלא שהזמנים השתנו. עת הגאולה היא עת בואו של 'מי שיגלה ידיעת השם', כלומר של אבולעפיה, הנרמז כאן בשורה של כינויים שלכל אחד מהם גימטריה זהה שערכה 120 – 'בן כח גואל', 'בן חיים', 'בן חכם', 'אליהו הנביא', 'בן הנביא', 'בכסא הכבוד'. אבולעפיה יוצר באמצעות הגימטריות השונות שדה סמנטי שבו הגאולה נקשרת לבן. הגואל הוא בנו של האל, וגם האדם הנגאל.

ידיעת האל, שהיא ידיעת שמו, היא המטרה העליונה של עבודת השם, והיא מושגת על פי שיטתו המיוחדת של אבולעפיה. בתארו את מטרת 'ספר החיים' כתב אבולעפיה:

כוונת המחבר המיוחדת בכל ספריו,
ושהיא כוונה אחת לבד והיא פרי מגדי מאמריו
והיא ידיעת השם.

[202] אידל, שם, עמ' 54.

רק בקש לגלות שאי אפשר להגיע אליה בלתי ידיעת דרכי צירוף האותיות
שכולל סוד שבעים לשונות.[203]

אבולעפיה הפיץ אם כן את קבלתו המיוחדת בין התלמידים, אלא שהתלמידים התגלו בתור 'רכי לבב'. תיאור נוסף של קשריו עם התלמידים בקפואה נמצא ב'ספר סתרי תורה':

והנה יש לי עשר שנים שנפרדתי ממקום מולדתי מעיר תוליטה דנברא
שבמלכות ספרד
וגליתי ממקום למקום למצוא חכמת התורה וסתריה.
ואני היום בעיר פונון,
וחוברו אלי במדרשי ארבעה טורי אבן ואלה שמותם,
שוהם ויהלום ושבו ואחלמה,
והם אבני שוהם ואבני מלואים לאפוד ולחשן (שמות כה, ז; לה, ט).
והילדים האלה ארבעתם נתן להם האלהים מדע והשכל בכל שכל וחכמה
(על פי דניאל א, יז),
ועל כן הקרבתים אל משמעתי בכל יכולתי
וחדשתי להם שמות וקראתים בשם דניאל וחנניה מישאל ועזריה,
ועזריה קראתיו זכריה.
והם ילדים אשר אין בהם כל מום
וטובי מראה ומשכילים בכל חכמה ויודעי דעת ומביני מדע,
ואשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך וללמדם ספר ולשון קדושים.
וארבעת הילדים האלה דניאל חנניה מישאל זכריה
בבואם לחסות תחת כנפי השכינה
קמו עליהם עֵדי שקר ויפֵחַ חמס (תהלים כז, יב),
ובקשו להדיחם מעל שולחן יי' אלהי ישראל
לבלתי היותם ניזונים מזיו השכינה
בעת ששאר בני האדם אוכלים עשב
אשר המירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב (על פי תהלים קו, כ).
ואם ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו –
ישראל לא ידע עמי לא התבונן.
הוי גוי חטא עם כבד עון זרע מרעים בנים משחיתים

[203] אידל, שם, עמ' 54.

עזבו את ה׳ נאצו את קדוש ישראל נזרו אחור (ישעיהו א, ג-ד).
וכראות הילדים האלה כי חזקה יד מונעיהם מהאמת
וכבר שַׁתּוּ בשמים פיהם ולשונם תִּהלך בארץ (תהלים עג, ט) ופחדו ורעדו
ושבו
ונהלו העם כעם והכהן ככהן ולפי חכמתם.
ולא היה כעם ככהן (בהיפוך על פי ישעיהו כד, כב; הושע ד, ט)
ונהרו אל יי׳ ואל טובו (על פי ירמיהו לא, יא) כמנהג בני ישראל עם קרובו
(על פי תהלים קמח, יד),
עמדו עלי בחן ובתחנונים
ויבקשו ממני לפרש סודות מורה הנבוכים
עם קצת סתרי תורה אשר בידינו מעניינים עמוקים מאד
להיות להם לראיה ולזכות, ולפה, ולמליץ,
להעלות בידם קצת מהחכמה
אשר השתוקקה נפשם לדעתה ולהשיג אמתתה למען יכירו את קונם.
ויפצרו בי מאד על זה וגברה חֶשקתם אל החכמה מאד בשמעם קצת
נסתריה,
אז גבר ההפצר לפי החשק ואני מפני חשקי בם לא רציתי להשיבם
נכלמים משאלתם
ועשיתי חפצם כנפשם
וכתבתי זה הפירוש בעבורם ובעבור כל הדומים להם בחשק השכל.[204]

אבולעפיה כתב אם כן את הספר בשלב ביניים, שבו מצד אחד הקשר עם התלמידים היה הדוק אבל הוא כבר הרגיש את הלחץ החברתי המופעל על תלמידיו כדי שיתרחקו ממנו, ואת המאבק הפנימי בתוכם בין המשיכה כלפיו ובין הרתיעה מהתגובה החברתית לקשר אתו. יתכן שטענותיהם של המונעים שידם חזקה קשורה לעמדתו המשיחית של אבולעפיה ולביטויים אנטי נוצריים כמו אלה שראינו לעיל, ביטויים שנתפסו בקרב המיעוט היהודי כמסוכנים. על כל פנים, אבולעפיה לא הסתפק בהוראה לתלמידים, אלא פנה, בעקבות ההנחיות שאותן קיבל בהתגלות, למסע לרומי כדי לפגוש את האפיפיור.[205]

204 סתרי תורה; אידל, שם, עמ׳ 55.
205 ספר העדות, בתוך מצרף השכל, מהדורת גרוס, ירושלים תשס״א, עמ׳ נז-נח.

ובחדש החמישי לחדש ניסן שהוא חדש אחד עשר לתשרי והוא חדש אב,
בא ברומי בשנה העשירית
וייעד ללכת ביום ערובה של ראש השנה לפני האפיפיור.
וצוה האפיפיור לכל שוערי ביתו
בהיותו בשוריאנו בעיר אחת קרובה לרומי מהלך יום אחד,
שאם יבוא שם רזיאל לדבר איתו בשם יהדות כלל
שייקחו אותו מיד ולא יראה פניו כלל
אבל יוציאוהו חוץ לעיר וישרפוהו באש,
ושם העצים אחר שער העיר הפנימי.
והודיעו הדבר הזה לרזיאל ולא השגיח בדברי האומרים
אבל התבודד וראה מראות וכתבם וחדש אז זה הספר וקראו ׳ספר עדות׳
להיותו עדות בינו ובין השם אשר מסר נפשו למות בעבור אהבת מצותו.
והיה גם כן עדות על השם שהצילו מיד אויביו.
כי ביום לכתו לפני זה האפיפיור נולדו לו שתי פיות
ובהכנסו בשער העיר החיצון יצא שליח לקראתו
ובשרו שבלילה ההוא מת המבקש את נפשו מיתת מגפה פתאום ביה
בליליא קטיל ומת
וניצל רזיאל. ונתפש ברומי מן האחים הקטנים ועמד במדרש כ״ח ימים.
כי ביום צום גדליה נתפש בשנת האלי״ה היא שנת הא״ם
ויצא ביום ראש חדש מרחשון.
ואני כתבתי זה פה להגיד שבחו של הקב״ה ומופתיו ואותותיו ונסיו
ונפלאותיו
עם רזיאל ועם עבדיו הנאמנים.

אבולעפיה בא לרומי כדי לפגוש את האפיפיור, משום ששאף ׳לדבר איתו בשם יהדות׳, והוא התכוון לעשות זאת במועד קבוע – ׳ערובה של ראש השנה׳ (כלומר ערב ראש השנה). אולם הוא הקדים והגיע לרומא לפחות חודש לפני כן. הוא עשה פומבי לכוונתו להגיע אל האפיפיור, והדבר נודע לאפיפיור עצמו, ששלל את הפגישה מכל וכל. סירוב זה הגיע לאזני אבולעפיה. מכאן אנו למדים שבתקופה שבין הגעתו של אבולעפיה לרומא ובין המועד שבו רצה לממש את מטרת בואו הוא פעל להשגת הפגישה. סירובו המוחלט של האפיפיור לווה באיום ברור על חייו של אבולעפיה: אם ינסה אבולעפיה להגיע לסוריאנו (מקום הנופש של האפיפיור ניקולאוס השלישי, שבו הוא שהה באותה תקופה), אחת דינו לשריפה.

אם אכן דברי אבולעפיה מדויקים, העובדה שהאפיפיור הורה לעשות סידורים לשריפתו של הנביא-המשיח היהודי מלמדת כי לפרשת המפגש המיוחל היו הדים מעבר לחוג המצומצם של מקורבי האפיפיור: כל השוערים הצטוו למנוע את כניסתו של אבולעפיה, ואם אכן יגיע אז להוציאו להורג. נוכח איום גלוי ומפורש זה עולה הקושיה מדוע התעקש אבולעפיה לראות את פני האפיפיור. לאחר מאמצים להשיג את הפגישה, מאמצים שרק העלו את חמת האפיפיור, אולי לא היה טעם עוד 'לדבר אתו בשם יהדות כללי'. הפגישה, גם אילו נתקיימה, סביר להניח שנידונה מראש לכשלון. חירוף הנפש שאבולעפיה מפגין בפרשה זו תמוה אף לגבי אדם אמיץ ובעל תודעת שליחות חריפה. הרי אפשר היה לדחות את הפגישה לזמן מאוחר ונוח יותר, אולי כאשר האפיפיור יתחלף.

לאבולעפיה היה חשוב להיפגש עם האפיפיור כדי לממש מסורת בדבר פגישה צפויה בין המשיח והאפיפיור. לגבי המועד שבו היה חשוב לו לקיים את הפגישה, ניתן לשער שבאותן התגלויות שבהן צווה על קיום הפגישה קיבל אבולעפיה גם הנחיות בדבר המועד המדויק של הפגישה – בסיום השנה העברית מ', וליתר דיוק ערב ראש השנה של שנת מ"א.[206] רק על רקע זה יובן הניסיון העיקש להמר על עצם חייו. לא מדובר כאן בפעילות מדינית גרידא, שמטרתה לשאת ולתת עם האפיפיור, אלא במילוי כלשונו של ציווי מלמעלה. אבולעפיה אנוס היה לבחור בין שליחותו – שסביר להניח כי נתן לה פרסום ברבים – אף שכרוכה היתה בסכנה, לבין ויתור עליה, אם לא יכול היה לממשה במדויק. דומה כי רק ברירה מעין זו עשויה היתה להביא את אבולעפיה לנסיונו הנואש. הוא בחר, כלשונו, למסור 'נפשו למות בעבור אהבת מצותו'. הוא החליט להסתכן ולבוא לסוריאנו, ימים אחדים לפני המועד שאותו ייעד לפגישה. אלא שכשהגיע לשערי העיר נודע לו כי האפיפיור נפטר. ניקולאוס השלישי אכן נפטר באופן פתאומי ב-22 באוגוסט 1280 (כה באלול מ'). אבולעפיה הקדים להגיע כדי לעשות ניסיון נוסף ולאפשר את קיום הפגישה במועדה, והקצה לכך ימים אחדים. מותו הפתאומי של האפיפיור שינה את המהלכים האפשריים – מוות בשריפה או פגישה. כאמור, לפי דברי אבולעפיה לא התקיימה כלל פגישה בינו לבין האפיפיור.

המטרה המוצהרת של הפגישה היתה 'לדבר אתו בשם יהדות'. כיצד אפשר להבין זאת? פירוש אפשרי אחד הוא לאומי-משיחי. גרשם שלום הוא הנציג החשוב בין החוקרים שסברו שאבולעפיה רצה לדבר עם האפיפיור בשם

206 ראו על כך: אידל, אברהם אבולעפיה והאפיפיור, עמ' 60-64.

היהודים, ולבקש ממנו לשלחם לחופשי. חוקרים אחרים, כמו לנדאואר, גרץ וילינק, הציעו פירוש אחר, וחשבו שאבולעפיה רצה לדבר עם האפיפיור על הדת היהודית ואף לשכנע אותו להמיר את דתו. משה אידל הצביע על הקישור בכתבי אבולעפיה בין 'יהדות' והודיה או הודאה. ההודאה שהיא מהותה של היהדות, לפי אבולעפיה, היא ההודעה בשמות האל: 'ואמנם ודוי השם הוא ההודאה'.[207] ה'יהדות' אצל אבולעפיה אינה מציינת את כלל היהודים, אלא תודעה דתית מיוחדת, הסובבת סביב שם האל. בחיבור אחר, מצרף לכסף, אומר אבולעפיה:

> והיהודי שחושב להיותו יהודי ומיוחס לזרע יהודה שהוא מזרע המלוכה
> אם אינו מודה על האמת אין לו משבטו של יהודה כי אם שם משותף בלבד.
> והנה יהודה מלשון הודיה.[208]

תיאור זה של היהדות כתודעה דתית יש בו משום קירבה עצומה לתורתו הקבלית של אברהם אבולעפיה עצמו, שהעמיד במרכז מטרת ספריו את הפצת ידיעת השם. כמו כן הוא דגל בתפיסה שהמשיח יגלה את השם המפורש האמיתי ואת קבלת השמות, כלומר את הקבלה של אבולעפיה. מכאן ש'יהדותי' שאבולעפיה היה מעוניין לדבר אודותיה עם ניקולאוס השלישי היא דת הסובבת סביב השם המפורש, ולא סביב הגיבוש ההלכתי של היהדות. יתכן שהיה לאבולעפיה יסוד להניח כי הוא עשוי למצוא אוזן קשבת דווקא אצל ניקולאוס השלישי, שהיה האפוטרופוס של הפלג הפרנציסקני הנקרא 'האחים הצעירים' (מינוריטים, 'הקטנים'), וודאי הכיר את החיבה הגדולה שפרנציסקוס הקדוש רחש לשמו של ישו. קשה לענות על השאלה האם היה אבולעפיה מודע לעלייתו של יסוד חדש זה בתיאולוגיה הנוצרית, אולם יתכן שזהו הרקע העשוי להסביר את המשך פעילותו של אבולעפיה בשנות השמונים בקרב הנוצרים בסיציליה. ב'ספר האות' מספר אבולעפיה כי לאחר כשלון מאמציו להפיץ את תורתו בין היהודים, שהתגלו בתור 'מולי בשר וערלי לב' – 'ויצווהו ה' לדבר לגוים ערלי לב וערלי בשר בשמו. ויעש כן וידבר להם ויאמינו בבשורת ה''.[209]

לאחר מות האפיפיור התהלך אבולעפיה חופשי, ורק שבוע לאחר מכן נכלא ב'בית מדרשם' של האחים הצעירים – הם המינוריטים – כנראה ברומא.

207 אבולעפיה, פירוש ספר העדות, כתב יד רומא-אנגיליקה 38, דף 5 ע"א; אידל, אברהם אבולעפיה והאפיפיור, עמ' 68-69. ודוי = ההודאה = יהיויהי (יהשם) = 26.
208 מצרף לכסף; מצוטט אצל אידל, אברהם אבולעפיה והאפיפיור, עמ' 69.
209 ספר האות, מהדורת גרוס, עמ' יז; אידל, אברהם אבולעפיה והאפיפיור, עמ' 70.

המאסר החל בצום גדליה ונמשך עשרים ושמונה ימים, ואחר כך הוא שוחרר. אין בידינו פרטים על הקורות אותו בתקופת מאסרו. כנראה לא שהה עוד אבולעפיה זמן רב באיטליה, הוא עזב את חצי האי והגיע לסיציליה. לפי הידיעות שבידינו לא חזר לאיטליה.

אבולעפיה ניסה לפגוש את האפיפיור משום שצווה על כך בהתגלות. יחד עם זאת, פגישה מסוג כזה יכולה להשתלב יפה בדעותיו של אבולעפיה על הדומה בין היהודים לשאר העמים, בעקבות חוויית הנבואה שלו, שהיא חוויה אישית פנימית שיש בה גם ממד אוניברסלי. כל אדם שינהג על פי הנחיותיו של אבולעפיה יוכל להגיע אליה, בלי קשר למוצאו.[210]

ב. משיחיות פנימית: המקובל הנבואי כגואל והגאולה כהתעוררות

יוזמתו של אבולעפיה להיפגש עם האפיפיור נבעה מציווי שהוא קיבל בחוויית הנבואה. אולם תפיסתו העצמית כמשיח אינה קשורה רק להתנהלות פוליטית בעולם (גם אם היתה לנסיון הפגישה מטרה פוליטית ולא רק רוחנית) אלא למשמעותה לגביו של החוויה האקסטטית האישית והפנימית שאותה כינה נבואה. נעיין בטקסטים אחדים המדגימים זאת. הראשון שבהם לקוח מפתיחת ספר האות, חיבור משיחי של אבולעפיה, והוא פיוטי ויפה במיוחד, עד שחיים שירמן, חוקר השירה העברית בימי הביניים הכניס אותו לאנתולוגיה שערך, 'השירה העברית בספרד ובפרובאנס'.[211]

היום הבא יום הדין הוא	ויום הזכרון יִקָּרא
ועת המשפט הגיע	וזמן הקץ תם ונשלם
השמים יהיו ארץ	והארץ תהיה שמימית
כי אלהי המשפט	יי שמו
ודינו דין אמתי	ומשפטו ישר
ובתארי שמותיו	יגלה פעולותיו
ובהתיחד שמו	יודיענו עצמו
ושפע דברו	ישמח לבבנו
ובהכירנו רוח קדשו	ואור מְאורו –

210 ראו: היימס, כמו מלאכים, עמ' 71-88.
211 שירמן, השירה העברית, חלק ב, עמ' 455; ספר האות, מהדורת גרוס, עמ' ו.

נחיה חיי עד.
ולמה לנו חיי הבל בלעדיו?
הלא פרד ממזר[212]   חזק בגופו מאדם
ובריא מבן-אנוש.
הָיו היודעים שמו נאנחים על שכחתו
ועתה למי גיל, למי רן, למי שמחה, למי ששון,
למי ענג למי הוד – כי אם ליודעיו,
המכירין באמת ובתמים דרכיו.
על כן כל דורשיו החוקרים סתריו
בואו ואודיעם סגולות תעלומותיו
בספר סגולה זה![213]

ימי התקוה:	ותו התאוה:	נפגשו:
ימי השמחה:	ותו התוכחה:	נפרשו:
ידי הנקודה:	וכף המדה:	נדרשו:

כי הצפוני נגע בדרומו והדרומי פגע בצפונו:

רוח אל רוח קורא בשם	וכח אל כח מדבר ומלחש
עד היות הכל נשמע אל החלק	והחלק נמשך אחר הכל

שוכן למעלה הוא הכל
על כן ההא מתנועע מהנקודה המיוחדת הכוללת העליונה אשר אין שניה לה בנקודות.[214]

הקץ כאן הוא איננו סוף אלא התחלה חדשה. דימויי הגאולה בקטע הם של מפגש ואחדות בין ניגודים: שמים ארציים וארץ שמימית, תקווה ותאווה, צפון ודרום, חלק ושלם. המקובל הנבואי דבק אל הנצח, משום שהוא יודע לייחד את שמו של האל, ומתוך כך לקבל את שפע הדברים האלוהיים ולהכיר את רוח הקודש ואת אורו של האל. כוחו של האל מדבר ומלחש מתוך גרונו או מתוך כתיבתו של המקובל שהגיע למעלת הנבואה.

212 בגימטריה: פרד – 284 + 3 (האותיות) = 287 = ממזר.
213 שירמן, השירה העברית, ב (כרך ד), עמ' 455-456; וראו בהערה הבאה.
214 ספר האות, מהדורת גרוס, עמ' ו-ז.

בפירושו לספר המליץ׳ מסביר אבולעפיה את השם המשותף ׳משיח׳, ומוסיף על חשיבות הדעה הנכונה בעניין זה:

שתדע ששם משיח משותף לשלשה עניינים אלה.
משיח יקרא תחילה השכל הפועל באמת, והרמז ׳וזה שמו אשר יקרְאו ה׳ צדקנו׳ (ירמיהו כג, ו).
ומשיח יקרא האיש והעתיד להוציאנו מן הגלות מתחת ידי האומות בכח שישפיע עליו מן השכל הפועל.
ומשיח יקרא השכל החומרי האנושי ההיולאני
שהוא הגואל והמושיע הנפש וכל כוחותיה הנפשיות המעולות
מתחת ידי המלכים הגופניים ועממיהם וכוחותיהם התאוויות הפחותות.
וזה העניין מצוה וחובה לגלותו לכל משכיל ממשכילי ישראל להושיעו
מפני שיש דברים רבים שהם הפך דעות המון הרבנים,
כל שכן שהם חולקים על כל מחשבות המון עמי הארצות.
ראוי לכל משכיל המבקש להתנבאות
שיראה בעיניו ובלבבו כל איש ואיש מאנשי הארץ הסכלים כאילו הם קופים
וכל מעשיהם כמעשי התוכים ומחשבותיהם כמחשבות השנהבים
שכל אלה מיני חיות, וראוי לברך עליהם ברוך משנה הבריות.
ושלשתם מיני קופים הם וכל פעולותיהם דמיוניות
והאיש עמהם הוא כמי שמצא עצמו ביער לבדו שיודע שאין שם איש זולתו
וגופו מסוכן בין החיות הרעות הנמצאות תמיד ביער.
אבל נפשו אין להם יכולת עליה והיא הנפש המשכלת הנשארת אחר חיות העולם הזה.
ואמנם מפני היותו ביניהם והיה ממינם ומהם וכאחד מהם,
והיום בשכלו נתעלה ממינם ונתייחד מהם ושב מין אחֵר אלוהי אחַר היותו אנושי.[215]

אחת המשמעויות של השם משיח היא השכל הפועל, שאצל אבולעפיה, בניסוחו של גרשם שלום, הוא ׳הזרם של מציאות החיים הקוסמיים הנותן צורותיו בכל

[215] ספר המליץ, כתב יד רומא-אנגיליקה 38, דף 9 ע״א; מצוטט בחלקו אצל אידל, עת קץ, עמ׳ 159. הקטע נדפס בספר מצרף לשכל, מהדורת גרוס, עמ׳ יט-כ.

דבר׳.[216] השכל הפועל הוא מקור הידע הנבואי והוא החלק האנושי הנצחי. משמעות אחרת היא המשיח המדיני, שיוציא את היהודים מן הגלות, וגם זאת בכוח שהשכל הפועל ישפיע עליו (כלומר בכוחו של מצב הנבואה). המשמעות השלישית, החשובה ביותר, היא השכל החומרי האנושי, שהוא הגואל והמושיע הפנימי של הנפש מן הגוף, התאוות והדמיון. הגאולה הפנימית מחדדת את ההבדל התהומי בין המקובל הנבואי לבין שאר בני האדם, שאבולעפיה מדמה אותם לקופים מסוגים שונים. לעומת שאר האנושות, המקובל הנבואי הגיע אל הגאולה – הגאולה הפנימית של נפשו, המבטיחה לו גם חיי נצח.

הניגוד בין הגאולה הפנימית האמיתית לבין הדעות המוטעות האחרות בנושא הזה מופיע אצל אבולעפיה גם במקומות אחרים. למשל, בדיון על אחרית הימים בהקדמת המחבר לספר ׳מצרף לשכל׳, מציג אבולעפיה דעות שונות בנושא יום הדין:

דע והבן אתה המעיין שכל מה שיִקָרא גמול או עונש,
אין הגמול והעונש ההם תלויים במחשבת הנגמל והנענש,
והאדם אחר שמת וְחָיה אין זה חוב אצלו ולא שלמות.
האמינו קצת אנשים שאין אחר תחיית המתים מות,
ואחרים הכחישו התחייה לגמרי,
ואחרים הכחישו מיתתה אחר חיות האדם,
ואחרים חשבו כי הגמול האמיתי הוא שלא ישתנה דבר ממה שהעולם בו היום
אלא שיקומו כל המתים ויאכלו וישתו ויולידו בנים ולא ימותו לא הם ולא בניהם לעולם.
ואחרים האמינו שתכלית הכוונה שלא ימותו הם לעולם
ואע״פ שמתו אבותיהם ורובם הם יהודים,
אלא שאומרים שיבוא משיח ויחיה את כל המתים ולא ימותו עוד לעולם.
וקצת המאמינים אומרים שבא להוציא כל הנפשות מהאנשים שמתו מגיהנם מיד השטן
שקבלם בעבור חטא אדם וחוה שעברו על המצות השם באכלם מעץ הדעת.
ואם היו יכולים לומר שגופותיהם אינם מתים כבר היו אומרים אותו אבל לא יכלו

[216] שלום, התמונה ואבולעפיה, עמ׳ 131. וראו הדיון בשכל הפועל לעיל.

אך יאמרו שפעם ראשונה בא משיחם והושיע הנפשות ומת הוא,
ועוד יבוא ויושיע הגופים והנפשות יחד ולא ימותו עוד הם ולא הוא.
והרוצה לשקר ירחיק עדיו:

ורבים מאלה האמונות המשונות איני יכול לפרטם,
אבל בכלל הם מפסידים סדר השכל האלוהי וכוונתו.
ואע״פ שהם מתקנים סדר השכל האנושי ומערכתו,
ר״ל שאילמלא לא צייר הסכל לפי דמיונו ציור הגמול אשר יגמלהו השם
ולא צייר עונשו המבהילו,
היתה זה סיבה רעה להפסד כל הסדר הראשון.
ואם היה הסדר הראשון מופסד לא היה אפשר שימצא הסדר האחרון.
ומפני שלא יתגלה זה למי שאינו ראוי,
לא הכריח השכל האנושי שהוא המסדר הכל בחכמה להיות העניין זולת
זה.
אך כאשר כסה מעט גלה הרבה
עד שכל משכיל לא יהיה נלכד ברשת אשר נלכד בו הסכל,
שאם ילכד בו עם היותו לומד כל ימי חייו ואפילו ספרי חכמה,
כבר ידוע שלבו אטום וערל ולא מל [...]
ולפיכך זה כולו תצטרך מנגלה ונסתר
אבל כולו רוחני נסתר ונעלם מאד.
וכיוצא בזה בעצמו נעשה עם מאמיני האמונות הנרמזות.
כי לסכלים נודיעם שהגמול הוא שיחיו הגופים בגן עדן לעולם ויאכלו
וישתו ויולידו
והעונש הוא הפכם.
ולבינוניים נודיעם שהגמול הוא שיחיו הגופים לעולם ולא יאכלו ולא ישתו
ולא יולידו
אלא שייהנו מזיו השכינה והעונש הפך זה.

מקורן של חלק מהדעות על יום הדין והגאולה הוא בצורך לשמור על סדר השכל האנושי ולמנוע התפוררות חברתית. משום כך כאשר מלמדים נושאים אלה יש צורך להתאים את הידע לרמת האישיות של הלומדים. את האמת אפשר לומר רק למובחרים:

וליחידים נודיעם בצנעה שהגמול האמיתי הוא פרידת הנפש מכל חומר
אחר ההשגה הרוחנית השלמה
ולבלתי הפסד הרוחניות ההוא לעולם
כמו שאי אפשר בסבתו הפסד ולא העדר כלל
והעונש הוא הפך זה.[217]

׳ההשגה הרוחנית השלמה׳, כלומר הנבואה, מביאה ל׳פרידת הנפש מכל חומר׳. הגאולה היא מצב של נבואה מתמדת: ״ולבלתי הפסד הרוחניות ההוא לעולם״. המקובל הנבואי המצליח להגיע באופן יציב למעלת הנבואה, בתהליך הכשרה ארוך והדרגתי ומתוך תרגול הטכניקות המיסטיות – מגיע למצב של גאולה פנימית.

בסוף 1278 או בתחילת 1279, אברהם אבולעפיה עשה את דרכו מפתרוס שביוון לקפואה שבדרום איטליה. בדרך הוא הושם במעצר בטראני, בגלל האשמות של היהודים. מקפואה עבר לרומא, משום שרצה לפגוש את האפיפיור; בכך דנו בסעיף הקודם. בראשית 1279 חיבר אבולעפיה בפתרוס ספר נבואה, בשם ׳ספר הישר׳, וכנראה זהו החיבור הקבלי הראשון שנכתב בביזנטיון. זהו הספר הראשון בסדרה ארוכה של ספרי נבואה, שכולם חוץ מספר האות אבדו. אבולעפיה פירש את ספרי הנבואה, ומשום כך שרדו מהם קטעים קצרים המצוטטים בתוך הפירושים. באחדים מהקטעים המשמעותיים בספר הישר אומר אבולעפיה (מצרף השכל, עמ׳ צה-צו):

וצריך שתדע כי רזיאל נקרא ברכיהו בן שלויאל בזה הספר בשמו הראשון
והוא מפני שנודע שקבל ברכה מהשם ושלום ושלוה בעניין ראש ברכת
כהנים וסופה.
וכל ברכה שפע והיא הפך הקללה וכל שלום טוב והוא הפך רע.
והנה טוב זכר, ברכה היתה נקבה ושבה זכר.
חיים טוב וברכה יחד וברכה עץ החיים וטוב החי חיה ואין חיים וברכה
וטוב,
כי אם ברכת ה׳ וחכמתו והשגחתו.
ואם האדם מתברך באלהי אמן, אשרהו ואשרי חלקו בזה ובבא.

217 מצרף השכל, הקדמה מהמחבר, מהדורת גרוס, ירושלים תשס״א, עמ׳ ג-ד.

המוטיב של הפיכת הרע לטוב, שפגשנו בו בטקסטים קודמים, מופיע גם כאן ומיוחס ישירות לאבולעפיה.

ואחרי כן ראה רזיאל מראה שבה השיג סוד השם וסוד הנבואה ומהות אמתתה (שם, צט)

ועל זה הסוד חתם רזיאל ספרו בארבע תיבות ובראשם יהו״ה ובסופם תחלת, וסודו:
ידיעת הימשיח ו׳חכמת הגיואל:
תחלת הויה אגו חכם שמי עדי:[218]

ראשי התיבות של המלים ׳ידיעת המשיח וחכמת הגואל׳ הם יהוה. סופי התיבות הם ׳תחלת׳. אבולעפיה מציין גם את אמצע התיבות: ידיעת – עדי (בספר חיי העולם הבא מזהה אבולעפיה בין ׳עדי׳ לבין חנוך, הוא מטטרון, העד השמימי. הגימטריה של חנוך ושל עדי זהה, 84);[219] משיח – שמי; וחכמת – חכם; הגואל – אגו. המלה האחרונה אינה מלה עברית אלא יוונית וגם לטינית, שמשמעותה ׳אני׳. אבולעפיה נהג לשלב בכתביו מלים ביוונית ובלטינית וגם להשתמש בערך הגימטרי שלהן.[220] באמצעות הצירוף של המלה הלועזית ׳אגו׳ (׳אני׳) עם השייכות של ׳שמי׳ ו׳עדי׳ מרמז אבולעפיה לתפקיד המשיחי שלו עצמו.

׳עת הקץ - להתעורר ולהקיץ׳

המשיחיות במשמעות של גאולה פנימית משתקפת גם בקטע נוסף מספר האות:[221]

אתם האהבים יום המאמת התחיה – פקחו עין לבכם וראו עת בואה.
כי כבר הגיע עת הקץ – להתעורר ולהקיץ ישני עפר מתנומת המחשך ומתרדמת הסכלות.

[218] מצרף השכל, עמ׳ קב. דוגמאות נוספות לשימוש של אבולעפיה בשפות זרות ראו: אידל, לשון תורה והרמנויטיקה, עמ׳ 38. דיון על קטע זה ראו: אידל, מיסטיקאים משיחיים, עמ׳ 298. וראו לעיל, בדיון של אבולעפיה על המונח גימטריה.

[219] ראו: אידל, החוויה המיסטית, עמ׳ 72.

[220] ראו למשל: אידל, החוויה המיסטית, עמ׳ 84; אידל, לשון תורה והרמנויטיקה, עמ׳ 38.

[221] ראו: ספר האות, מהדורת גרוס, עמ׳ יז; אידל, עת קץ.

והי׳ מניע לב כל חכם לב להביט בשמו ולראות אותו באורו המאיר לעין כל יהודי חכם חי.
וכן לא עשה לכל עם ולכל גוי כאשר עשה לישראל עבדו ולישראל עמו למען שמו.
וקץ התשועה ויום הגאולה בא, ואין איש אשר ישים לבו היום לדעת זאת.
ואין תשועה כי אם בשם ה׳,
וגאולתו איננה לאשר לא ידרשוהו על פי שמו.

הקץ כאן איננו סוף היסטורי של תקופה, למשל תקופת הגלות, אלא סוף החושך והתרדמה. אבולעפיה מקשר בין ׳קץ׳ לבין ׳יקיצה׳. הגאולה היא התעוררות, ומה שיכול לעורר את הסכלים משנתם הוא שמו של האל ודרישתו באופן שאותו מלמד אבולעפיה. חזונו של אבולעפיה כאן הוא פרטיקולריסטי, ולפיו רק היהודים הם אלה שיכולים להיגאל. כפי שראינו לעיל, במקומות אחרים בכתביו אפשר למצוא תפיסות כוללות ושוויוניות יותר של הדתות השונות. מכל מקום, לא כל היהודים יגאלו אלא כאמור רק מי שידרוש על פי שם האל. במקום אחר בספר האות מייחס אבולעפיה את תפקיד ההערה וההתעוררות לו עצמו, ׳הרועה החדש׳:

עד עבור עת זעם ורגע קצף
אשר בו ישן הרועה החדש.
בעת ההיא יעורר ה׳ אלהי ישראל לב הרועה
וייקץ משנתו ויקיץ לבות ישיני עפר
והמתים יחיו.[222]

עת הזעם היא התקופה שבה הרועה ישן. אולם האל מעיר אותו, והוא מעיר את שאר בני ישראל.

הזהות בין ׳הרועה׳ ואבולעפיה נמסרת במפורש בספר האות (עמ׳ כא): ׳בעצם היום ההוא החל זכריהו הרועה לכתוב פלאות חכמה ולחתום משכיות בינה על דרך אותיות התורה׳. זכריהו הוא אחד מהשמות שבהם אבולעפיה מכנה את

[222] ספר האות, עמ׳ יח.

עצמו פעמים אחדות בכתביו[223], וגם בספר האות עצמו, בקישור נוסף בין הגאולה הפנימית וההתעוררות:

על כן אנכי זכריהו ההורס הבנין הבונה החרבן,
כתבתי ספר קטן זה בשם אדני הקטן לגלות בו סוד ה׳ הגדול:
ואומר בו כי אלהים קדשים הוא[224] מעורר לבות ישנים
ומחיה המתים בתתו בם רוח חדשה להחיותם.
ואשר לא יעור משנתו ולא תקיצהו נשמתו וישן שנת עולם ולא יחיה.[225]

לסיכום, ראינו שתפיסתו של אבולעפיה את עצמו בתור משיח קשורה גם לתפיסת הגאולה הפנימית שלו, להכרתו שהוא נגאל בזכות מצב הנבואה שאליו הגיע, ושהוא יכול לעזור לאנשים נוספים להגיע למצב זה, אם רק יסכימו ללמוד את תורותיו ויצליחו לקיים את הדברים שילמד אותם.

אבולעפיה אינו המשיח הראשון בימי הביניים. היו כאלה שקדמו לו, וביניהם אולי כאלה שהיו בעלי השפעה על בימת ההיסטוריה שהיתה רבה מזו של אבולעפיה. אולם אבולעפיה הוא המשיח הראשון המפנה אותנו אל חוויות מיסטיות, וכתביו מאירים את החוויה המיסטית שלו בצורה מובנת לנו. מבחינה זו, יש חידוש בתופעה של מיסטיקאי שהוא משיח או של משיח שהוא מיסטיקאי.

אמנם אבולעפיה מת ולא הביא גאולה, אבל תפיסתו הרוחנית או הספיריטואלית את המשיחיות זכתה להשפעה בדורות שלאחריו, ואפשר למצוא שורה לא קטנה של דיונים היונקים ככל הנראה מכתביו.[226] אולם שאיפותיו המשיחיות של אבולעפיה גרמו גם להתנגדות רבה, כפי שנראה בסעיף הבא.

הרשב״א ואבולעפיה

הרשב״א, ר׳ שלמה בן אדרת (1310-1235), תלמידם של הרמב״ן ושל ר׳ יונה גירונדי (שאליהם כזכור הפנה ר׳ יצחק סגי נהור את איגרתו), היה הדמות

223 זכריהו = אברהם = רזיאל = 248, וכן עוד שמותיו וכינוייו. ראו: אידל, בן, עמ׳ 300, 306.
224 על פי יהושע כד, יט.
225 ספר האות, עמ׳ כו.
226 ראו: אידל, משיחיות ומיסטיקה.

המרכזית בעולם התורני וגדול בעלי ההלכה בספרד במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה ובתחילת המאה הארבע עשרה. כמעט חמישים שנה היה רבה של ברצלונה, בירת קטלוניה, עסק גם בענייני כספים ובהלוואות, ידע לטינית והכיר גם את המשפט המקומי.[227] חייו היציבים, כתיבתו ההלכתית ומעמדו באליטה הראשונה הם כמעט תמונת ראי של חייו הסוערים, מעמדו ותחומי היצירה של אבולעפיה. שניהם הרבו לכתוב. ספר השאלות והתשובות (שו״ת) של הרשב״א הוא מספרי היסוד בספרות ההלכה, ספר רחב היקף הכולל למעלה משלושת אלפים תשובות ומצוי ביותר משישים כתבי יד מימי הביניים. אבולעפיה משלב בכתביו השכלה פילוסופית וקבלית עם תודעה מיסטית ומשיחית חריפה. לעומתו מייצג הרשב״א את הסמכות ההלכתית העליונה בדורו בספרד, ויחד עם זאת היה גם מקובל ידוע ואיש בעל השכלה פילוסופית. הרשב״א התנגד ללימוד הפילוסופיה בגיל צעיר והצטרף לרבנים בספרד שהטילו חרם על לימוד פילוסופיה מתחת לגיל עשרים וחמש. כתבי החרם, שהוטל בברצלונה בשנת ס״ה (1305), נדפסו אחר כך בתוך שו״ת הרשב״א.[228] זהו אם כן אחד ההקשרים של התנגדותו של הרשב״א לר׳ אברהם אבולעפיה: השאיפה להגדיר את הידע המרכזי והראוי, שהוא בעיקרו תורני והלכתי, ואת הידע שיש לנהוג בו בזהירות – ידע פילוסופי וידע קבלי.[229] הקשר נוסף, ישיר יותר, שבמסגרתו מספר הרשב״א על מאבקו באבולעפיה הוא ההקשר המשיחי והנבואי. הוויכוח ביניהם נסב סביב השאלה הנבואית-משיחית, אך לנושא מרכזי זה מתלווים עניינים נוספים, הקשורים להשכלתם של המתפלמסים, ואשר יוצרים תמונה מורכבת ומעניינת, שבעיית הסמכות ההלכתית, תוקף החוויה המיסטית, הידיעות הפילוסופיות ואף המאגיה משמשים בה בכפיפה אחת.[230]

אבולעפיה מוזכר בתשובות הרשב״א במסגרת תשובה לשאלה על דבר הנביא מאווילה (Avila). נביא זה היה אדם לא-משכיל שיצר בדרך לא מובנת טקסטים

227 ראו: יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, עם עובד: תל אביב תשי״ט, עמ׳ 178-167.
228 המהדורה הטובה של התשובות היא של חיים זלמן דימיטרובסקי, תשובות הרשב״א, מוסד הרב קוק: ירושלים תש״ן.
229 ראו: אברהם ש׳ הלקין, ׳החרם על לימוד הפילוסופיה׳, פרקים: ספר השנה של מכון שוקן למחקר היהדות, בעריכת אליעזר שמשון רוזנטל, א, ירושלים תשכ״ז-תשכ״ח, עמ׳ 55-35.
230 ביסוד הדברים להלן מאמרו של משה אידל, ׳הרשב״א ואברהם אבולעפיה: לתולדותיו של פולמוס קבלי נזנח׳, עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת דניאל בויארין ואחרים, ירושלים תש״ס, עמ׳ 251-235; וראו: גולדרייך, שם הכותב, עמ׳ 117.

ארוכים, מה שנחשב להוכחה ליכולות פלאיות (לפי דגם דומה ליחס בין מוחמד, שהיה אנאלפבית, והקוראן שנחשב ליצירה מושלמת ואלוהית).

שו״ת הרשב״א, א, סימן תקמח (מהדורת דימיטרובסקי, א, עמ׳ ק).[231]

[פתיחת האיגרת: על הנביא מאווילה]

זה אשר כתבתי לקהלות אשר שאלוני על דברת נביא אוילא.
שמועות יבהלונו[232]
ומגידים בעלטה דברים מכוסים מן הלב ומן השכל
בתמהון לבב יעמידונו.

בתחילת דבריו מציג הרשב״א את הכיוון הכללי שבו הוא מתייחס לשאלה – דברים מכוסים, לא ברורים, המעוררים פליאה.

הנה עמדתי על כתבכם הנכבד.
גם קודם בא ספרכם הגיע איש נושא אלי כתב
מאת רבי אברהם הסופר, אבי האיש ההוא רבי ניסים,
מספר מקרהו.
ואמר כי זה ד׳ שנים החל רוח ה׳ לפעמו (על פי שופטים יג, כה)
פעם בהקיץ פעם בחלומו.
ומלאך דובר בו
ואת שמו הגיד לו.
וכי כתב לו ספר כ״ג ידות של נייר וקרא אותו פלאות החכמה.
ועוד התחיל לכתוב לו פירוש ארוך על כל תיבה ותיבה.
ועל עלה אחד של נייר מן הספר ההוא פי[רש] שתי ידות של נייר.
גם שלח לי זכרון חמשים פרקים.

נסים הוא הנביא מאווילה, ואביו ר׳ אברהם הסופר הוא זה שפנה לרשב״א בכתב כדי לשאול אותו על אודות בנו, עוד לפני שפנו אל הרשב״א אנשי הקהילות שלהם הוא עונה בתשובתו. אברהם הסופר מסר כי במשך ארבע השנים האחרונות רוח ה׳ מפעמת את בנו, הן בהקיץ והן בחלום. כלומר, כוח כלשהו, שנראה חיצוני ואינו שייך למבנה האישיות הרגיל, פועל בבנו. כוח זה

231 חלק מהפירוש להלן מסתמך על הצעותיו של דימיטרובסקי.
232 דניאל יא, מד, ומקבילות.

נתפס בתור מלאך מסוים, שאף מסר לנסים את שמו (בהתאם לתפיסה שידיעת שם המלאך מאפשרת שליטה עליו). התוצאה של הרוח המפעמת הזו היא כתיבה מרובה של ספר המכונה בשם ׳פלאות החכמה׳, שתופס עשרים ושלושה גליונות נייר – ובנוסף לכך פירוש על כל מלה ומלה של הספר – הפירוש על דף אחד מהספר תופס שני גליונות נייר. אברהם אביו של נסים שלח לרשב״א תמצית (׳זכרון׳) של חמישים פרקים מדברי בנו, או ליתר דיוק מדברי המלאך שרוחו מפעמת בבנו. כל זאת מספר הרשב״א לאנשי הקהילה שפנו אליו.

[על זיוף וזייפנים]

ודברים אלו נסתפקו בעיני ובלבי הרבה מאד.
ואמנם טרם אגיד לכם ספקותי בזה אשיב אתכם דבר על אשר ראיתי בכתבכם.
כי עמד לפניכם איש אחד ואמר שהיה שלוחי
ולא שלחתיו, ולא צויתיו, ולא עלתה על לבי ואיני יודע מי הוא.
וכבר למדו הרמאין אומנות מכוערת זו למצוא חן או לרמאו[ת] על פתותי לחם.
ואתם אל תאמינו בכל היוצא בזה עלי עד שיראו חתימתי המכירים אותה. [...]

הרשב״א אומר שהדברים האלה מוטלים אצלו בספק רב, אבל לפני שהוא מפרט את ספקותיו הוא מבקש לציין עניין אחר, הקשור לשאלת הוכחת הזהות האישית בימי הביניים, ולתקשורת הבעייתית בין מקומות שונים, שנעשית בדרך כלל בכתב בלבד. באופן כללי הקהילות היהודיות בימי הביניים היו יציבות, ומעברים ממקום למקום לא היו נפוצים במיוחד. לא היו מסמכים רשמיים לזיהוי, וכל מי שהגיע למקום חדש יכול היה לספר על עצמו כרצונו. אחד האמצעים להזדהות היה באמצעות איגרת שנקראת ׳איגרת אורחית׳, כלומר איגרת שמציגה אורח.[233] הרשב״א מספר שלמד מדברי הפונים אליו שמישהו הציג עצמו בתור שלוחו, אבל הוא לא שלח אף אחד; אותו אדם היה מתחזה. הוא אומר שרמאות מסוג כזה נפוצה, כדי שיוכלו לקבץ נדבות. הוא מבקש שיאמינו שדברים שאמורים להיות מפיו הם אכן מפיו רק אם אנשים המכירים את חתימתו יזהו אותה.

233 ראו מאמרו של רם בן-שלום בכתב העת *Zutot* (בדפוס).

שאלת הזיוף האפשרי של איגרות העסיקה גם את אבולעפיה. באיגרתו לברצלונה, המכונה 'וזאת ליהודה', הוא כותב כי איגרת של הרשב"א שהגיעה לסיציליה (שהיתה אז חלק מממלכת אראגון) נחשבה מזויפת בגלל סגנונה הבוטה, אלא שהוא הכיר בה שהיא אמיתית: 'ועתה הכריחני לדבר עמך בזה המעט הכתב ששלח הרב [הרשב"א] לבני פלירמו, לר' אחיטוב, שהיה מלא נאצות, ולא היה שום דבר חכמה כי אם חרופים וגדופים כמנהג הנערים הקטנים שאינם בעלי דעת, עד שרבים מרואיו הכחישו חתימת ידו וקראוהו מזויף. ואמנם אני שהכרתי מדבריו עניינים ידועים ידעתי שהכתב נשלם מאתו, וראיתי שהיה מן הדין עלי לענות לו על דבריו להודיע לך ולדומים לך שהדברים שחשב או ששמע היו להפך'. נרחיב על איגרת זו בהמשך הסעיף.

בהמשך דבריו מספר הרשב"א שלפני שישה חודשים 'עבר בכאן נער חסר לב ובידו אגרת חתומה מיד הרב רבי דן', אלא שהרשב"א חשד כי האיגרת מזויפת. אחר כך קיבל את מכתבו של אברהם הסופר אביו של נסים הנביא מאווילה:

[על כתבי נסים הנביא מאווילה]

ואחר כך הגיעו אלי אותן כתבים אשר שלח אלי אבי הנכבד ההוא.
ולולי שראיתי בכתבכם,
וכן אמרו לי אחרים שהם היו מכיריו לפנים
ושלא היה יודע שום ספר וסיפור,
הייתי גוזר כי זו מלאכה ממלאכת הזיוף
מזייפים ואומרים דברים מתמיהים שלא נשמעו מעולם ובלשון אחרת.
וכל שהן יכולין להעמיק לדבר בעניינים זרים
אשר לא נבראו ולא היו ולא משל היו, מעמיקים בלשון.
לדעתם כי בזה יפתו בני אדם.

בגלל הזיוף של איגרתו של רבי דן, חשד הרשב"א שגם הסיפור על נסים הנביא מאווילה אף הוא מזויף. באופן כללי, הוא מספר, המזייפים למיניהם אומרים דברים מעורפלים ולא מוכרים, עניינים זרים ועמוקים לכאורה, אבל למעשה הם עושים זאת רק משום שהם יודעים שכך יתפתו להקשיב להם. מתוך ההקשר הזה, תוך אזכור תופעת הזייפנים, עובר הרשב"א להזכיר את אברהם אבולעפיה:

[על אברהם אבולעפיה]

ומאלה ראיתי ושמעתי,
ואחד מהם היה אותו הנבל, שם רשעים ירקב (משלי י, ז),
אותו אברהם ששם שמו נביא ומשיח בשסיליאה [=סיציליה]
ופתה בכזביו כמה מבני ישראל.
ולולי שסגרתי הפתח בפניו, בחמלת השם עם רב כתבי וכתבי קהלות הקדש,
כמעט שהתחיל והיה מכלה ברוב דבריו הדמיונים והכוזבים,
שהיו כחכמות רמות לאויל,[234]
ושנתן דעתו עלי כמה ימים ובהתמדת מה שהיה מרגיל עצמו בו,
ולוקח הכתובים ודברי החכמים בגימטריאות
ומערב בהם מעט דברים אמתיים לקוחים מספרי החכמה.

הרשב"א מכנה את אבולעפיה בכינויי גנאי חמורים. הוא מספר עליו 'ששם שמו נביא ומשיח' בסיציליה, והיו במקום זה אנשים שהאמינו לדבריו. היו כנראה גם כאלה שפנו בבקשת עצה לרשב"א (באופן דומה לפנייה לגבי נסים הנביא מאווילה), והרשב"א הגיב בתקיפות. מבין כל המקרים הנזכרים בתשובה, רק אבולעפיה זוכה לכינויי הגנאי החריפים האלה. עניין זה קשור לשתי עובדות: (א) התביעות המשיחיות והנבואיות של אבולעפיה כבר התבדו סופית בשעה שחוברה התשובה, משום שהנביא מסיציליה נפטר בינתיים. הזהירות שבה נוהג הרשב"א ביחס לנסים הנביא שהיה עדיין בחיים בזמן הכתיבה, אינה במקומה כאשר מדובר במי שראה עצמו נביא ומשיח אך מת מבלי שיגאל את העם.

טענה נוספת של הרשב"א היא שאבולעפיה חסר השכלה פילוסופית יסודית. הוא לא התעמק בחכמות אלא רק 'נתן דעתו עלי כמה ימים'. משום כך רק מעט מדבריו 'אמתיים', וחלק זה לקוח מאחרים. ואילו דברי אבולעפיה עצמו הם פירוש על דרך הגימטריאות והם כוזבים ודמיוניים.

הרשב"א מספר שסגר את 'הפתח בפניו' של אבולעפיה באמצעות כתבים רבים שכתב (שאבדו) ואליהם נוספו כתבים, כנראה כתבי חרם, של חכמים ומנהיגים. יתכן גם שהביטוי 'סגרתי הפתח' מרמז לכך שאבולעפיה שאף להתקרב

234 משלי כד, ז.

לרשב"א,[235] כפי שנראה גם בהמשך באיגרתו של אבולעפיה, 'וזאת ליהודה'. מכל מקום, בעקבות התגובה החריפה נחסמה דרכו של אבולעפיה. הרשב"א אומר שדבריו של אבולעפיה היו דמיוניים וכוזבים, ורומז לטכניקות המיסטיות שבאמצעותן הגיע אליהם: התמדה והרגל בהתרכזות בטקסטים ובגימטריאות, וערבוב של מעט דברים אמיתיים שאותם לקח מספרי החכמה, ולא באופן שאותו ייחס לעצמו.

לכאורה עזב הרשב"א את אבולעפיה וחזר לעסוק בנביא מאווילה, אבל למעשה הפולמוס עם אבולעפיה מחלחל גם בהמשך הדברים, לפחות באופן עקרוני, משום שדברי ההתנגדות של הרשב"א מתאימים גם לאבולעפיה.

[דברי הרשב"א – ועוד על הנביא מאווילה]

אבל זה שאמרתם שהיה עם הארץ ידוע ושלא הורגל עם שום אדם
ולא עמד על שום אדם ולא עמד על שום ספר מדברי החכמה. [...]
ואמנם שאאמין שיהא נביא או שידבר עמו מלאך השם יתברך
ולמדו וכתב לו ספר –
זה מן הנמנע בעיני.
וזה מכמה צדדין לא אאמינהו ולא נצטייר בלבבי.
האחד מפני שכבר מסרו לנו רבותינו ז"ל חכמי האמת שאין הנבואה שורה
אלא על חכם עשיר וגבור.
וזה, שילין בלא שום חכמה וכאור בקר יקום בקרבנו נביא,[236] זה רחוק.
וכבר הורונו ז"ל הוראה גמורה שאינו כך.
ואמנם איני גוזר שלא הגיע שום דיבור או שום צווי לשום אדם אם אינו
בעל אותן שלשה תנאין,
שכבר מצינו לבן ואבימלך וגדעון ומנוח ואשתו,
ואמרו עליו ע"ה [עליהם השלום] מנוח עם הארץ היה (ברכות סא ע"א ועוד) –
כי זה כֻּלו אינו אלא לשעה, לצורך או לפלא [...]
אבל לא שיתמיד אליו הדבור. [...]

235 זו דעתו של המהדיר דימיטרובסקי.
236 ראו שמואל ב כג, ב-ד.

הרשב"א מציג ארבע סיבות לכך שנבואת נסים הנביא מאווילה אינה סבירה. הסיבה הראשונה היא מאמר חז"ל (בבלי נדרים לח ע"א) שאין הנבואה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר, וברור שנסים מאווילה אינו כזה. אמנם יש לעתים חריגות מכך, אבל הן תמיד לזמן קצר ולא באופן מתמשך.

ועוד, שאין הדור ראוי לכך [...]

הסיבה השנייה היא שהדור איננו ראוי לכך שיהיה בתוכו נביא.

ועוד כי אפילו בזמן הנביאים ובארץ הקדושה ארצנו, שהיתה ארץ הנבואה,
לא נשמע ולא נהיה כזה שיכתוב מלאך ספר גדול ממולא כל חכמה כזה
לשום אדם מימות אדם הראשון ועד עתה.
וכל מי שיקרא חכם או נבון צריך לקחת ראיה ממה שהיה למה שהוא
שאין כל חדש תחת השמש (קהלת א, ט).
ואם גלו למרע"ה [משה רבנו עליו השלום] דרכי השי"ת [ה' יתברך] כבקשתו,
וליחזקאל סוד המרכבה –
לא כתבו להם ספרים גדולים ופירושים ארוכים, וזה בעיני מִכַּת הנמנע.
ואם גלו לדניאל העתידות במשלים נעלמים ואח"כ [ואחר כך] פירשו לו הרמוז בהם,
כל זה מכת מה שנהגו עם הנביאים לגלות להם העתיד.
אבל ספרי החכמה – זה לא נשמע מעולם.

הנימוק השלישי הוא, שלא ידועים לנו מקרים נוספים (בתרבות היהודית) שבהם התוצאה של התגלות נבואית הוא ספר. אפילו הנביאים המובהקים בתקופת הנבואה לא קיבלו 'ספרים גדולים ופירושים ארוכים'. כידוע גם אבולעפיה כתב ספרים ופירושים כאלה.

ועוד שכל זה הפך מן הקבלה שקבלנו מפי חכמי האמת
שאין הנבואה שורה בחוצה לארץ [...]

שוב לפנינו טענה כללית התקפה גם לאבולעפיה. אבל יתכן שבמקרה זה מהדהד גם ויכוח ישיר עם אבולעפיה בנושא הזה, וזאת משום שב'ספר החשק' אבולעפיה דוחה בתוקף את הפירוש הפשוט של קביעת חז"ל שאין הנבואה שורה

בחוצה לארץ.[237] לדעתו, הבחירה בנביא היא בחירה באדם, ולא במקום; ׳וענין הארץ הוא היה הפנימי׳, כלומר הכוונה למקום הפנימי. לפי הגימטריות שהוא מביא, הארץ היא גוף הצדיק ואילו חוצה לארץ היא הנפש; אבולעפיה מפרש את הדיון הגיאוגרפי שבמאמר על שריית השכינה כמכוון על הגוף והנפש של הצדיק, דהיינו האדם הראוי לנבואה. פירוש רוחני זה מבטל לגמרי את תפקידה של ארץ ישראל בתהליך הנבואה.[238]

הנימוקים שבגללם הרשב״א דוחה את נבואתו של נסים מאווילה תקפים גם לגבי אבולעפיה: שניהם חיו ופעלו בחוץ לארץ, והדור של שניהם אינו ראוי. אפשר ללמוד מכך, שלא התביעה הנבואית של אבולעפיה עוררה את חמתו של הרשב״א אלא דווקא הצד המשיחי של תביעתו. זאת ועוד, אבולעפיה לא הסתפק בהכרזת משיחיותו אלא עשה נפשות לטענתו ׳ופתה בכזביו כמה מבני ישראל׳. כנראה שקהילות סיציליה פנו אל הרשב״א והוא, סביר להניח, הצליח לעצור את פעילותו של אבולעפיה באמצעות פעילות ספרותית ענפה: ׳ושסגרתי הפתח בפניו בחמלת השם עם רב כתביי׳. אם כן, הרשב״א היה בעל פולמוס חריף של אבולעפיה כבר בחייו של אבולעפיה, ובהמשך התייחס בביטול חד משמעי אל אישיותו לאחר מותו.

אבל ענין זה יבהלני,
שיהא איש לא חכם ולא יודע ספר ולא שָמש חכמים,
אם הדבר כמו שאמרו עליו,
ושיכתוב ויסדר סדורי דברים גדולים כאלו – זה תמה גדול בעיני.
ולבבי שוכב בין שתי תמיהות אלו. [...]

בהמשך דבריו עובר הרשב״א לדיון בסוגים שונים של תופעות של יומרה נבואית.

[על תופעות שונות של נבואה לכאורה]
כבר היו אנשים וכן רבים שכֹח דמיונם חזק
או מתחלת תולדותם או מכח שיתחדש בהם במקרה,
ויראו חזיונות אמתיים וקראו אותם החכמים כהין.

[237] על קביעה זו ראו: חיים קרייסל, ׳ארץ ישראל ונבואה בפילוסופיה היהודית בימי-הביניים׳, ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, בעריכת משה חלמיש ואביעזר רביצקי, יד יצחק בן-צבי: ירושלים 1991, עמ׳ 51-40. וראו: מכילתא, בא, מסכתא דפסחא פרשה א; בבלי מועד קטן כה ע״א; תנחומא, בא, ה.

[238] ראו: אידל, הרשב״א ואברהם אבולעפיה, עמ׳ 239-240.

ושמעתי שהיו מהם שהיה בכחם כן זמן ואחר נפסק מהם
או שלא היה להם מתחלתם ונתחדש בהם לאחר זמן.
ולי ספר אחד מן החכמים ויהודי כשר ואמתי וחכם גדול היה
כי בזמנו היה אחד במקום שהיה הוא.
ויש אנשים שמתוך המקרה שרה בהם רוח וידבר ויודיע ענינים כמי
שכפאם שד,
ומאלו ראיתי אנשים נאמנים מגידים מפיהם לאזני דברים גדולים.

אכן ישנם אנשים בעלי כוח דמיון חזק – אם מלידתם ואם מהמשך החיים – שרואים חזיונות אמיתיים, אם כי באופן לא יציב. הרשב״א מכנה אותם ׳כהין׳ – מלה שחדש ר׳ שמואל אבן תיבון, מתרגמו של מורה הנבוכים מערבית לעברית, ומשמעותה קוסמים או מכשפים.[239] הרשב״א מספר ששמע מאנשים אמינים על מכשפים כאלה, ספר וכן ששמע דברים גדולים שמקורם באנשים ששרתה עליהם רוח והם נראים כאילו כפאם שד.

ובעיר לארדה היה קטן אחד שאינו יודע ספר,
והיה אומר כמה מזמורים וכמה דברים.
ואח״כ אמר להם הוא עצמו לעשות להם רפואה,
וכתבו מפיו אחר ועשאוהו, ונתרפא.
וכאלו נראו מאנשים הרבה.

דוגמה נוספת ליצירה שלא בדרך הרגילה מביא הרשב״א מן המקרה של הצעיר מן העיר לארדה, שהיה אומר מזמורים, ושגם רפואתו, כנראה על ידי קמיע, הגיעה מפיו שלו.

ויש מי שמשתמש בשם.
והגידו לי אנשים נאמנים שראו בארץ אשכנז איש כשר
ודורש ברבים בפני גדולי התורה דברים נפלאים.
ודרשות לא יעשו כן כל הגדולים אשר בארץ.
ועושה כן בשם קורין אותו שם הדורש.

[239] ראו: פירוש המלים הזרות לר׳ שמואל אבן תיבון, במהדורת יהודה אבן שמואל של מורה הנבוכים לרמב״ם, ירושלים תשס״א, עמ׳ 58.

דרך אחרת היא השימוש בשם, בדרך כלל שם של מלאך, המאפשר פעילות יצירתית ורוחנית בדרך חריגה. הרשב״א מספר על אדם באשכנז שעליו שמע מפי אנשים נאמנים, שהיה דורש דרשות מופלאות לא משום שטרח והכין אותן אלא משום שהכיר את 'שם הדורש', שם שמי שאומר אותו מסוגל לדרוש באופן פלאי.[240]

וראיתי אני איש מאשכנז ושמו אברהם דקולוניא
ועבר עלינו עד מלך קשטילה אבי המלך המולך עכשו.
ושנה שמו נתן להתנכר. והיה עומד בבית הכנסת של קולוניא במערב
וקול יוצא כנגד מן המזרח מעל גבי הארון שמניחין בו ספרי תורה.
ושואלין לו כל דבר והי׳ משיב. ואותו קול דורש מה שלא ידרוש כל חכם בישראל.
ואברהם זה היה אומר שאותו המדבר היה אליהו ז״ל. [...]

תופעה אחרת שהרשב״א מזכיר היא תופעה המזכירה את הפיתום, שקולו נשמע כאילו הוא מגיע ממקום אחר, והוא מספר על אדם כזה שעליו שמע.

סוף דבר לבי ולב כל חכם לב כמוכם כמוהם נבוך בענין זה
חתרנו לדעת מה ולא יכלנו. [...]
ואחרי המבוכה הזאת אני אומר כי היה הענין הזה צריך חקירה גדולה.
חקירת חכמים ואנשי מדע בענינו בישוב דעתו במעשיו והנהגתו מן אז ועתה.
שאין הנבואה ורוח הקדש שורין אלא באדם כשר וחסיד.
ויש לו מעלות המדות ומעלות שכליות כנביאי האמת. [...]
וישראל נוחלי דת האמת בני יעקב איש אמת כלו זרע אמת (ירמיהו ב, כא)
נוח להם לסבול עול גלות ומה שיגיעם
מהאמין בדבר עד שיחקרו חקירה רבה חקירה אחר חקירה
להסיר כל סיג מהדברים הנאמרים להם,
ואפילו במה שיראה להם שהוא אות ומופת [...]
ואלהי אמן, אלהי אמת, יַרְאֵנוּ מאתו אות אמת,
על יד נביא אמת, אליהו הנביא ז״ל,

240 על שם הדורש ראו: גולדריך, שם הכותב; משה אידל, 'בין אשכנז לקסטיליה במאה השלוש עשרה: השבעות, רשימות ושערי דרשות בחוגו של ר' נחמיה בן שלמה הנביא והשפעותיהן', תרביץ, עז (תשס״ח), עמ׳ 475-554.

אשר הבטיחנו בהבטחתו האמתית בביאתו
ככתוב (מלאכי ג, כג) 'הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה׳' וגו׳.

לסיכום, הרשב״א מזכיר את אבולעפיה בנימה שלילית ביותר, בהקשר של נוכלות וזיוף. הוא מעיד על מאבק תקיף בכתב, ביחד עם חכמים נוספים, שניהל נגדו ושאכן הצליח: 'שסגרתי הפתח בפניו'. כתבי החרם המקוריים אינם בידינו, אבל תשובת הרשב״א וההימנעות מהדפסת כתבי אבולעפיה מעידים על הפולמוס ולכאורה על ניצחון חד משמעי של המחרימים. אלא שניצחון זה היה מוגבל בזמן. כתבי אבולעפיה הועתקו ושרדו, והשפיעו על מקובלים חשובים ומרכזיים, וכמה מתפיסותיו, שהרשב״א מייחס להן שוליות, הפכו לנוכחות ומשפיעות. בכך נדון בפירוט בפרק על הקבלה האקסטטית והקבלה התיאוסופית.

אברהם אבולעפיה: ייחודן של אישיותו וקבלתו

מבחינת תולדות הקבלה, יש חשיבות לא רק לתורתו של אבולעפיה אלא גם לאישיותו, בגלל טענתו שהוא נביא ומשיח, טענות שאינן ידועות לנו אצל אף מקובל לפניו, ונמצאות רק אצל מקובלים מעטים ביותר אחריו (כמו למשל שבתי צבי ורמח״ל).

שלא כמקובלים אחרים, שפעלו בדרך כלל במקום אחד, אבולעפיה היה נייד, נדד כל ימי חייו, ופעל בכמה וכמה מרכזים שונים: קטלוניה, קסטיליה, איטליה, האימפריה הביזנטית, סיציליה; בנוסף למקומות אחרים שבהם שהה, כמו ארץ ישראל. זו תופעה שאין לה אח ודומה בין המקובלים, כולל בין מגורשי ספרד. אף זאת: אבולעפיה נדד לא רק בין אזור לאזור אלא גם בתוך כל אחד מן האזורים שבהם שהה.

שוב, בשונה ממקובלים אחרים, אבולעפיה היה במגע עם העולם הנוצרי ואף הושפע ממנו.[241] הוא היה מוכן לדרוש בפני הנוצרים את עיקרי שיטתו, וטען (בספר האות) שדבריו זכו להד חיובי: 'ויצוהו ה׳ לדבר לגוים ערלי לב וערלי

241 ראו: היימס, כמו מלאכים.

בשר בשמו ויעש כן וידבר להם ויאמינו בבשורת ה׳״.[242] בשיר בפתח ספר ׳חיי העולם הבא׳ הוא אומר: ׳המון עם תחיה, בשם י״ה תהיה מדלג כאריה בכל עיר ומגרש׳. הניסות הכולל ׳בכל עיר ומגרש׳, כלומר בכל יישוב ומחוצה לו, ראוי לציון מיוחד. בכלל אבולעפיה לא העריך אזוטריות, אלא שאף להפיץ את שיטתו, אמנם במסגרת המגבלות של הבנה נכונה של תלמידים ראויים, אולם יצר קורפוס ספרותי גדול שהציג את תפיסותיו, עמדותיו וחוויותיו. אבולעפיה כתב איגרות פולמוסיות שבהן האשים את המקובלים האחרים שהם גרועים מהנוצרים – לשון בטוחה וישירה שאינה מופיעה אצל מקובלים אחרים. בטחון עצמי זה נבע מתחושתו שהוא שליח האל. כך למשל הוא כותב בסוף ספר האות:

ועתה אתה בני רואיאל כה אמר לך ה׳ אלהי ישראל,
כתוב את אשר ראית בספר וקראת שמו ספר האות,
והיה לאות לכל רואהו לדעת כי ה׳ דבר טוב על עמו ישראל, וכבר הואיל להושיעם.
ושלח הספר לספרד,
ואל תירא מאיש ואל תבוש מאדם,
כי הנה ה׳ אלהיך אשר בטחת בו לבדו מחזיק זרועך,
למען יסופר שמו הנורא באפסי ארץ.[243]

מאפיין יחודי נוסף של אבולעפיה וכתביו הם הנתונים הביוגרפיים הרבים שהוא מספק, וכן התפקיד הגאולתי הפרטי של המשיחיות שלו. ואולי יש בכך זיקה הפכית למקום השולי שתופסים אצלו ספקולציות תיאוסופיות ותיאורגיות ודיונים במעמד המצוות.

מבחינה רעיונית, הקבלה של אבולעפיה היא נבואית, דהיינו מטרתה היא להגיע לחוויה אשר לה הוא קורא נבואה (ובמונח החיצוני – אקסטזה). מטרה זו ברורה ומוצהרת בעצם השם שבו מכנה אבולעפיה את קבלתו. אף זאת: אבולעפיה מציע דרכים כדי להגיע לחווית הנבואה באמצעות טכניקות, עניין ייחודי לו. גם אם ניתן להצביע על קיומן של חוויות אקסטטיות הנרמזות בכתבי מקובלים אחרים, הרי שרק אבולעפיה כתב ספרות שלמה ומיוחדת, שכולה מכוונת להדרכה רבת רבדים כדי שהקורא והלומד יוכל להגיע לחוויות האלה בעצמו.

242 ספר האות, מהדורת גרוס, עמ׳ יז; מצוטט לעיל, לקראת סוף סעיף: א. משיחיות חיצונית (ליד הע׳ 209).

243 על פי שמות ט, טז. ספר האות, מהדורת גרוס, עמ׳ לח.

המאפיינים של אבולעפיה הם מאפיינים של ספרות שלמה, ולא של התרוממות רוח או אקסטזה שמופיעה מדי פעם, ושמתרחשת באופן לא מכוון. זוהי ספרות אקסטטית במלוא מובן המלה, למעשה מערכת ספרותית שנוצרה כתוצאה מכך שאבולעפיה חי את הנבואה במשך שנים רבות. כבר בחיבורו הראשון, ׳גט השמות׳, בולטים השוני והייחוד של אבולעפיה, אולם בשלבי כתיבתו הראשונים הוא הסתפק בעיקר בהצגת שיטתו באופן חיובי, ולא טרח לשלול את השיטות האחרות. בהמשך דרכו, וביתר עוצמה בעקבות הפולמוס עם הרשב״א, חזר אבולעפיה והבליט את ההבדל בינו לבין המקובלים האחרים.

האיגרת ׳וזאת ליהודה׳ ותפיסתו של אבולעפיה את עצמו בסוף ימיו

דבריו של הרשב״א בתשובתו אינם אלא הד לוויכוח הנוקב שנערך בכתב נגד יומרתו של אבולעפיה. הכתבים המקוריים של הרשב״א ובהם פרטי טענותיו אינם בידינו, אולם אישור לכמה מטענותיו של הרשב״א אפשר למצוא באיגרת שאבולעפיה כתב לר׳ יהודה שלמון מברצלונה, עמיתו של הרשב״א ברבנות העיר, איגרת המכונה ׳וזאת ליהודה׳. איגרת זו היא תשובה להתקפותיו של הרשב״א והיא נכתבה, כפי שמסתבר מתוכנה, בשלב מתקדם של הפולמוס. אבולעפיה דוחה את האשמתו של הרשב״א כי לא עסק דיו בחכמה, אך מאשר את ה׳האשמה׳ האחרת שהרשב״א הטיח בו, והיא שהוא רואה את עצמו נביא ומשיח. וכך הוא כותב:

ואמנם כתבתי ג״כ זאת האגרת השניה להודיע לכם אחי
כי מה שחשב הרב ר׳ שלמה ב״ר אברהם ז״ל בן אדרת על ענייניי או מה ששמע
היה הבל ורעות רוח (על פי קהלת א, יד ועוד)
והראיה על זה שאני ש״ל [שבח לאל] כבר סדרתי למודי
ולמדתי המקרא ודקדוקי הפעולה די ספקי
עד שחברתי בדקדוק ספרים עוד מספיקים ללומדיהם
עד שייקראו בעלי דקדוק בדורנו זה כשיודעום כפי הצורך.
ולמדתי תלמוד גמר[א] ופסק משני מורים
עד שהספיק לי ממנו לדעת קצת המצות.
ולמדתי דרשות והגדות ובריותות למוד בינ[ונ]י,

ולמדתי הגיון וחכמת הטבע וקצת הלמודים בלי עמקה,
ולמדתי חכמת האלהית על דרך המחקר,
ולמדתי מקצת חכמת הרפואות מפני ידיעת ענייני הגופים והתחלפותם
בעבור שיש לה מבוא גדול בחכמת הטבע וכן חולין.
ולמדתי המורה הנקרא מורה הנבוכים מורה באמת בעומקה מופלאה עם
סתריו.[244]
ועמו המלמד[245] וספר האמונות [99 ב] לרבינו סעדיה
וספר חובת הלבבות לר׳ בחיי
וכל אלה – עם ספרי אברה[ם] בן עזרא בחכמ[ת]ו[246]
הניעוני והביאוני לבקש סוד הספירות[247] והשמות ודרכי החותמות,
כל הנזכר לפני דעתי הם
והחותמות לא הביאני אל התפארות הנבואה,
אבל הביאני אל התהללות החכמה
וכבר נאמר: אל יתהלל חכם בחכמתו.[248]

אבל בהגיעי אל השמות ובהתירי קשרי החותמת
נגלה עלי אדון הכל וגלה לי את סודו,
והודיעני עת קץ[249] הגלות וזמן התחלת הגאולה על גואל הדם,[250]
ואז הכריחני להתפאר בנבואה והביאני לדבר ולחבר בחכמות
גם בתושבחות מופלאות מחודשו[ת] ושירות נעימות.[251]

244 דהיינו עם ל״ו הסודות שלדעתו נמצאים בספר מורה הנבוכים, כפי שמסתבר משלושת הפירושים שכתב עליהם. מהניסוח כאן מסתבר כי סתרים אלה היו לפניו, ומסתבר כי הוא קיבל אותם ממורים.

245 הכוונה לספר 'מלמד התלמידים' של ר׳ יעקב אנטולי (1256-1194, רופא ומתרגם, מחכמי פרובנס במאה השלוש עשרה).

246 שמו של ראב״ע מופיע כמה פעמים בסדר הלימוד של אבולעפיה, והיעלמות פירושו לספר יצירה היא אבידה גדולה לתולדות תורת הסוד היהודית ולהבנת התפתחות מחשבתו של אבולעפיה.

247 ככל הנראה ספירות כמספרים כפי שגרס ראב״ע.

248 ירמיהו ט, כב.

249 ראו: סוד מקדש מעט, עמ׳ 3, 7-9, 16, 20, 22-23, 25.

250 אולי הכוונה לגאולת הדם שהוא ציון לכוח המדמה אצל אבולעפיה.

251 וזאת ליהודה, אצל ילינק, גנזי חכמת הקבלה, עמ׳ 18-19; מתוקן לפי כ״י ניו-יורק בהמ״ל 1887. מקבילה מעניינת לנאמר כאן מצויה באיגרת אחרת, שבע נתיבות התורה, מהדורת ילינק, עמ׳ 21. על התגלות באותיות ובספירות ראו: אוצר עדן גנוז, עמ׳ 16, וכנראה מספרים, שם, עמ׳ 14-15.

אבולעפיה מספר על סדר הלימוד שלו, ומציין כי באמצעותו הגיע אל החכמה, אך לא אל הנבואה. מה שהביא אותו לנבואה ולהתגלות של האל, אדון הכל, הוא ההגעה אל השמות והתרת קשרי החותמות. במצב זה האל הוא שהכריח את אבולעפיה לגלות את נביאותו ולהפיץ את דבריו.

איגרת זו נכתבה ככל הנראה שנים מעטות לאחר כתיבת ספר 'אוצר עדן גנוז',[252] וברור כי לפנינו מקבילה לנאמר במובאה הראשונה מחיבור זה שהבאנו בתחילת הפרק. כמו הקטע באוצר עדן גנוז, גם האיגרת מלמדת על תודעה ברורה של חידוש ביחס לכל מה שאפשר היה לאבולעפיה ללמוד בספרים שהיו לפניו. אף על פי שספר יצירה לא נזכר כאן בשמו, ברור כי החותמות קשורות לספר זה, כמו גם המונח ספירות. גם כאן ברורה הדיכוטומיה בין הפילוסופיה וקבלה מסוג זה או אחר מצד אחד, ובין הקבלה שלו מצד שני. אבולעפיה רואה עצמו כמי שמשלב בין ספר יצירה לפי הבנתו ובין דברי הרמב״ם, ובכך לדעתו מתמצה חידושו המושגי; אולם מה שמכריע הוא לא החידוש אלא הפעלתו הלכה למעשה, שהיא המאפשרת את ההגעה לשיא של התפתחות האדם. ואמנם כך הוא מצהיר במובאה דלעיל, שלפעמים הוא נוטה לרמב״ם, ואילו בשלושת פירושיו לל״ו סודות המורה נזכר ספר יצירה פעמים רבות. במלים אחרות, אבולעפיה רואה עצמו כמי שמשלב בין חיבור פילוסופי שיש בו דיונים רבים על מהות הנבואה, ובין ספר יצירה שסיומו מלמד, לדעתו, וגם לפי כמה מהפירושים, את הדרך לנבואה.[253] אולם, יש להניח כי הוא גורס שהוא הגיע לידיעת השמות או ידיעת השם לאחר לימודים מקדימים.[254]

חשוב לדייק בשינוי המופיע במובאה זו לבין ציונו המוקדם שבו מופיעים המונחים ספירות, שמות וחותמות, לעומת העדר הספירות בסיום הקטע. פירוש הדבר כנראה שהפילוסופיה אמנם עוררה את אבולעפיה לעסוק בספירות, ומשמעות המונח הזה כאן איננה ברורה: האם מדובר על מספרים קוסמיים נוסח הגותו של פיתגורס, או כוחות אלוהיים נוסח המקובלים התיאוסופיים, או שכלים נבדלים לפי תורת הרמב״ם? רק לאחר מכן ההישג הרוחני הגדול מתואר

252 ראו: אידל, כתבי ר׳ אברהם אבולעפיה ומשנתו, עמ׳ 19-20.

253 ראו גם בדברי המקובל האנונימי של ספר נר אלהים, מהדורת גרוס, עמ׳ צד-צו.

254 על הזיקה בין השגת הנבואה לבין שמות האל בטקסטים יהודיים כבר לפני אבולעפיה ראו: אידל, החוויה המיסטית, עמ׳ 16-20.

בקשר לשמות ולחותמות בלבד, בלי צורך לציין את הספירות. תיאור היררכי זה הולם את התפיסה ההדרגתית של אבולעפיה.

בתחילת האיגרת מתאר אבולעפיה את הידע הקבלי. ראשית הוא מבקש להסביר את המונח, 'במהות כל קבלה בכלל'.

> אבל אדבר מעט במקובל לבד
> וזה מפני שהמקובל נחלק לחלקים רבים,
> ומפני שעיקר אמונתינו נשרש בקבלה ובשמועה
> אזכרם ואדבר בם אחרי דברי במהות כל קבלה בכלל,
> ואומ' כי שֵם דבר הנק'[רא] קבלה בכלל דומה לשם דבר הנק' שמועה
> ולשם דבר הנקרא הבנה
> ר"ל [רוצה לומר] כי כמו שהשמועה וההבנה צריכים אל נושאים
> כן הקבלה צריכה אל נושא אחד או רבים,
> וכמו שהנושאים השמועה וההבנה הם גופים
> כן נושאי הקבלה הם גופים,
> וכמו שהגופים מתחלפים בעניניהם מצד מהותם ומצד מקריהם
> כן המקבלים והקבלות מתחלפים במהותם תדיר ובמקריהם.

קבלה במשמעות זו היא העברה או מסורת שיש לה תוכן כלשהו, והשם אינו מצביע על התוכן, כמו ש'הבנה' או 'שמועה' אינם מצביעים על תוכן אלא רק על הגדרה של ידע במסגרת מערכת כלשהי. הבנה ושמועה יכולות להיות רק הבנה מסוימת או שמועה מסוימת, או בלשונו של אבולעפיה הן 'צריכים אל נושאים', כלומר מתקיימות כאשר יש בהן תוכן. כך גם הקבלה, יש בה תכנים שונים. המונח 'גוף' כאן הוא במשמעות של מקרה פרטי של ההכללה. מבחינה זו, קבלה נמצאת גם אצל אומות העולם ולא רק אצל היהודים:

> ואמנם אין לי צורך להאריך פה בעניין הדברים המקבלים כל קבול
> כי אם בקבול סתרי תורה שקבלוה המקובלים מאומתינו בלבד
> שמצד אותו הקבול נקראים בעלי הקבלה.

רק המקובלים היהודים הם אלה שקיבלו סתרי תורה, ולכן הם נקראים בעלי קבלה.

> ואומ' כי הקבלה הזאת הנעלמת מהמון הרבנים המתעסקים בחכמת התלמוד
> נחלקת תחלה בשני חלקים בכלל,
> והם חלקי ידיעת השם על דרך עשר ספירות הנקר' נטיעות
> אשר המפריד ביניהם מקצץ בנטיעות[255]
> והם המגלים סוד הייחוד.
> וחלק ידיעת השם על דרך כ"ב אותיות
> אשר מהם ומנקודותיהם ומטעמיהם הורכבו השמות והחותמות
> והם המדברים עם הנביאים בחלומות ובאורים ותומים וברוח הקודש ובנבואות.

כדי לתאר את הקבלה מעדיף אבולעפיה את המונח 'נעלם' על המונח 'נסתר', הרווח בין המקובלים האחרים. הוא ביקורתי כלפי הרבנים ועיסוקם בתלמוד: עצם הביטוי 'המון הרבנים' יש בו נימה של זלזול. לדבריו, אצל היהודים ישנם שני סוגי קבלה: (א) 'ידיעת ה' על דרך עשר ספירות'; (ב) 'ידיעת השם על דרך כ"ב אותיות'. הסוג האחד, קבלת הספירות, עוסק בידיעת האל, כוחותיו וייחודו. הסוג השני, הקבלה הנבואית, הוא זה שבאמצעות השמות והתרת קשרי החותמות (שאפשר להבין כטכניקות של התרכזות וריקון התודעה, אך גם כטכניקות מאגיות למשיכת שפע) מאפשר להגיע לנבואה. השמות מורכבים מהאותיות אך גם מהניקוד ומהטעמים (כלומר הניגון המוזיקלי, בדומה לטעמי המקרא) שבו נאמרים הדברים. אבולעפיה מדגיש את מקומה הנעלם של הקבלה, הנסתרת מרוב הרבנים העוסקים בתלמוד, ומחדד את ההבדל בינה לבין הפילוסופיה, 'חכמת המחקר':

> ושני החלקים האלה אינם מורגשים ולא מושכלים ראשונים ולא מפורסמים
> וע"כ [ועל כן] הם נעלמים מרוב החכמים,
> ואמנם ידיעות ה' מצד פעולותיו אינם מעניין הקבלה
> והיא צריכה אל חכמת המחקר
> אשר אין דברי פה לפי דרכיהם של החכמים ההם
> הנקראים פילוסופים חכמי המחקר.

255 על הספירות כנטיעות השוו: שערי צדק, מהדורת אלעזר פרוש ואמנון גרוס, ברזני: תל אביב תשס"ח, עמ' טו.

המקור של הקבלה הנבואית הוא בספר יצירה, ואבולעפיה הגיע אליה באמצעות לימוד פרשניו השונים:

והקבלה הזאת כולה נכללת בס״י [ספר יצירה]
ואני קבלתי פירושיו משנים עשר מפרשים לפי ספריהם,
והם קצתם מקשים זה על זה וקצתם מוליכים פירושן אל דעת חכמי המחקר,
וקצתם מורים בקצתם הקבלה וקצתם בכולה,
והשלם שבם אשר הורה בכולם ידוע,
והקרוב לו המורה במקצתה,
והחסר שבם הוא אשר פירשן לפי דעת החוקרים.
וידוע שכל הנמשך אחר דעת החוקרים ירצה להפך כוונתי זאת
ויקרא את השלם אצלי חסר מכולם, ואת החסר שלם מכולם,
ויהיה האמצע בינוני לשני הדעות.
והמקובל ירצה לקיים ולאמת דעתי כמו שזכרתיה.

אבולעפיה מודע לכך שערכם של הפירושים תלוי בנקודת מבטו של הבוחן אותם. לדעתו, הפירוש המוצלח ביותר, השלם, הוא זה אשר מורה על הקבלה הנבואית, והחסר ביותר הוא הפירוש הפילוסופי. מי שנמשך אחרי הפילוסופיה יחשוב הפוך – הוא יחשיב את הפירוש הפילוסופי למוצלח ביותר, ואת הפירוש שאבולעפיה מעריך לחסר שבפירושים. בתחילת הפרק ראינו את עדותו של אבולעפיה על המפגש שלו עם ספר יצירה ופירושיו, שבא לאחר שלמד את מורה הנבוכים. לפי דבריו בספר אוצר עדן גנוז (עמ׳ 33), הפירוש המעולה הוא של ר׳ יצחק מבדרש: ׳הרב ר׳ יצחק מבדרש[256] זצ״ל ופירושו מעולה מכל הפירושים בגלוי רל״א שערים שסדר כל האלפא ביתות לפי דרך בעל ספר יצירה והוציאם לאור באלפא ביתא שלמה כראוי ישרה ובחציה אחריה׳...

ואין ספק כי החלק הראשון קודם במציאות זמן הלימוד בקבלה לחלק השני.
והשני קודם במעלה לראשון,
כי הוא תכלית בבריאת אישים

256 ראו: אידל, ספר יצירה ופירושיו, הערה 65.

מן האד״ם אליו הוא אשר יצא שכלו לפועל לבדו,
והוא אשר נגלה עליו אדון הכל[257] וגלה לו סודו.

אבל הראשונים כולם מן המקובלים הנזכרים נקראים נביאים לעצמם
וישתתפו עמם יודעי השם מצד פעולותיו קצת שיתוף בזה השם
והנקראים נביאים מזה הצד
הם המדברים בלבם במחשבותיהם הרבות המתחלפות
ונושאים ונותנים בינם לבין עצמם בלבד
ואור השם מאיר להם על קצת מחשבותיהם בקצת עתות המחשבה אור קטן
והם מכירים בעצמם שזה האור הוא מזולתם.
אך אינו דבור בא להם שיכירוהו הם שהוא דבור כי אם אור.

אבל השניים הם כולם נביאים
שמתחילין לֵיאור באור החיים (איוב לג, ל)
ומשם מתעלים מאור לאור מתוך משא ומתן של מחשבותיהם
המורכבות והמתוקות מן השיתוף
והמתקרבות מתוך רבוי הזַכּוּת אל הייחוד
עד שוב דבורם הפנימי דבק אל דבור שהוא מעין כל הדבור
ומתעלים עוד מדבור אל דבור
עד שהדבור האנושי הפנימי כח בעצמו
ומכין עצמו לקבל הדבור אלוהי
בין מצד ציורו של הדבור בין מצד הדבור בעצמו
ואלה הם הנביאים באמת במשפט ובצדקה (על פי ירמיהו ד, ב).

אם כן קבלת עשר ספירות וענינם קודמת לקבלת עוד ידיעת השמות
ולא יתהפך זה,
אלא אם יאמר אומר כי הספירות בעלי שמות שבהם [99א] נבדלות זו מזו,
כי זה אינו כוונת בעלי השמות ואדוני החכמות,
וזה כי בעל הספירות יקרא להם שמות
ויאמר כי הספירה הראשונה שמה מחשבה
ויוסיף לה שם לבאר עניינה ויקראוה כתר עליון

257 ספר יצירה ו, ח.

מצד היות הכתר דבר מונח בראשי המלכים
שהראש הוא דומה בכלל הגוף למגדל הגבוה שבכל העיר
אשר בתוכו היכל המלך והוא מקום שכינתו.
והכתר אינו ממין הראש אבל הוא מקיף כולו מלמעלה
ועצם הראש מתעלם בתוכו
כך מחשבה מורה מעלת העצם האלהי והכנתו והעצם מסתתר בתוכה על דרך משל
שאין שם תוך ולא חוץ ולא פנים.
ויוסיף לה שם ביאור ויקראנה עוד אויר קדמון
ועניננו מבואר יותר מענין כתר.
ככה יעשה לכל ספירה וספירה מעשר ספירות בלִמה.

ובעל השמות כוונתו כוונה אחרת מעולה מזאת מאד מאד ואינה,
ועמקת דרך זו של שמות
היא עמקה שאין בכל עמקי מחשבות האדם עמוקה ומעולה ממנה
והיא לבדה משתתפת המחשבה האנושית עם האלהית
לפי יכולת האנושית ולפי מה שאדם מוטבע עליו.

וידוע שמחשבת האדם היא סבת חכמתו,
וחכמתו היא סבת בינתו,
ובינתו סבת חסדו,
וחסדו סבת יראת קונו,
ופחדו סבת תפארתו,
ותפארתו סבת נצחונו,
ונצחונו סבת הודו,
והודו, הנק[רא] חתן, סבת עצמו
ועצמו סבת מלכותו הנקי' בלתו ב״שכ״מל״ו[258] [ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד].
ומאוד עמקו מחשבות השם אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו,[259]
ואם באתי לפרש אילו העניינים המפוזרים בין ספרי וחבורי
מהם מפורשים מהם רמוזים

258 ספרא, פרשת אחרי מות, פרק ב.
259 כתובות ח ע״א.

הייתי צריך להאריך לסדר ולהעריך סדר קבוע מועתק מהם,
כי לא קדמני אדם מקובל שקבל
שחבר בקבלה ספרים מבוארים יותר ממני
לפי מיני שני חלקיה הנזכרים בספירות ובשמות.
וכל ראיותי ומופתי הם בנויים על סתרי תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

ואולם כוונתי בזאת האגרת השלוחה דרך מנחה
לכבוד החכם הנכבד החבר הנאמן ר׳ יהודה המכונה שלמון ז״ל
היא להודיע לו ולכל רואיה
שאני כבר קבלתי חלק הידיעה הראשונה הספירית הנזכרות
לפני קבלי החלק השיני
כי לא ימצא השיני אלא אחר המצא הראשון
עם היות בין שניהם שתוף גדול כשתוף נפש החיה עם המדברת.
ושתוף ידיעת השם פעולת בריותיו על דרך המחקר
עם אלו החלקים שהם [ש]ני חלקי הקבלה,
הוא כשתוף הנפש הצומחת לחיה ולמדברת
ושלשתן על דרך משל בשותפם כדמות כהן ולוי וישראל.
ואם יחשוב בעל הספירות
לדעת בתורה שבכתב או בתורה שבע״פ לפי נסתריהן יותר ממני
יודע לו אחר זה שהוא תועה ומתעה.

עוצמתה של החוויה הנבואית של אברהם אבולעפיה הקנתה לו בטחון מלא בדרכו ובעליונותו, הן האישית (וכפי שראינו, לדעתו מעלתו גבוהה מזו של משה רבנו) והן העיונית. הרדיפות והחרמות לא ערערו את הוודאות שבה תפס את מעלת דרכו. הדרך שבה התקדם בלימודיו – מקבלת הספירות אל הקבלה הנבואית שלו עצמו – היא לתפיסתו דרך של עלייה במציאות, ואין בין המקובלים התיאוסופיים מי שיודע – או יכול לדעת – את נסתרות התורה יותר ממנו. הישירות של החוויה היא עוצמתית עד כדי כך שהיא מייתרת כל מסורת או לימוד או הוראה, כפי שאבולעפיה כותב:

ולא תצטרך אז בזה להטריח עצמך
לבקש ספרים או חברים או רבנים ללמדך מה שיחסר לך מן החכמה,
כי רבך הוא לבך,

ואלהיך הוא בקרבך (על פי דברים ז, כא),
ושאלהו בכל הענינים, והוא יענה לך[260] בכל ענין וענין כראוי.[261]

בהשוואה לספר הזוהר, למשל, החיבור העיקרי של הקבלה התיאוסופית, שמו של אבולעפיה נותר עלום למדי. אולם לא כן כתביו. חיבוריו הרבים, למרות שלא נדפסו עד לאחרונה, נלמדו והועתקו בין המקובלים, עברו מדור לדור, והשפיעו השפעה משמעותית על דמותה של הקבלה. בהמשך נעמוד על הדינמיקה שהתהוותה בין שני סוגי הקבלה, התיאוסופית והאקסטטית, דינמיקה המשקפת את הדהודיהם החוזרים ונשנים של שני הזרמים האלה. נעבור כעת לעדות של אחד מתלמידיו של אבולעפיה, נתן בן סעדיה חראר, שסיפר על חוויותיו בטקסט אוטוביוגרפי ששילב בספרו 'שערי צדק'.

ספר שערי צדק לנתן בן סעדיה חראר

ספר שערי צדק מוזכר לראשונה אצל משה שטיינשניידר, אבי הביבליוגרפיה העברית. חלקים ממנו נדפסו לראשונה בידי גרשם שלום בכתב העת 'קרית ספר', כתב העת הביבליוגרפי של בית הספרים הלאומי בירושלים. גרשם שלום הגיע לארץ מברלין כדי לעבוד כספרן בספרייה, ניהל את מחלקת היהדות והיה בין העורכים של כתב העת. שלום מצא אותו בירושלים, וגילויו עורר בו התרגשות רבה, כפי שסיפר בביוגרפיה שלו, 'מברלין לירושלים':

> הביבליוגרף אריה טאובר [...] הביא לי כתב-יד על קלף בתבנית קטנה מאוד שהכיל סיפור יוצא-מן-הכלל של מקובל מבית-מדרשו של אברהם אבולעאפיה על מה שאירע לו בנסותו את הוראותיו של אבולעאפיה הלכה למעשה, אחד המעטים בעולם הקבלה שלא שמרו שתיקה על חוויותיהם אלא גילו אותם בכתביהם. כתב-היד הקסים אותי וקיבלתי רשות מטאובר להעתיק אותו ולפרסם את הסיפור המרתק ההוא, פתיחה נפלאה למחקרי הקבלה שלי בארץ.[262]

260 לבו, דהיינו הכרתו של האדם, הוא עונה לשאלותיו האדם.
261 ספר החשק, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״ב, עמ׳ עד. ראו: אידל, על הרב: ממלומד למורה-דרך לחוויה מיסטית.
262 גרשם שלום, מברלין לירושלים: זכרונות נעורים, ערך אברהם שפירא, עם עובד: תל אביב 1982, עמ׳ 196; שלום, התמונה ואבולעפיה, עמ׳ 187.

שלום פרסם את הטקסט בכרך הראשון של כתב העת הביבליוגרפי של בית הספרים הלאומי שהיה בין מקימיו.[263] שלום כלל תרגום של החלק האוטוביוגרפי והווידויי של הספר בחיבורו האנגלי רב ההשפעה, זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית, וכך הכירו חלקים ממנו גם חוקרי מדע הדתות מן העולם.[264] בראש כתב היד מצוין שחיברו ״ה״ר שם טוב ספרדי בכלל ספרים אחרים שחיבר והוא מעיר ליאון היה והיה מקובל גדול חברו בגליל העליון ביאור ספר יצירה״, אולם השיוך לר׳ שם טוב די ליאון אינו סביר. מחברו האמיתי של כתב היד נותר אנונימי עד תחילת המאה העשרים ואחת, שאז זיהה אותו משה אידל, על סמך עדויות שונות שחלקן לא היו ידועות לגרשם שלום, עם נתן בן סעדיה חראר, אחד התלמידים הבכירים של אבולעפיה. הכינוי 'חראר' נפוץ בסיציליה ובצפון אפריקה למי שעסק במשי.

נעיין בקטעים מן החיבור הזה.

[פתיחה][265]

זה הספר אכין לחלקו שערים מפוזרים
כוללים עניינים עיוניים ומקובלים.
מהם מתנהגים על פי סדר האותיות בהנהגת ספר יצירה
בגימטריאות וחלוק וצירוף וחילוף וראשי תיבות ותוכי תיבות וסופי תיבות ושאר דרכי ספר יצירה,
ומהם מתנהגים על פי העיון המושכל המתפשט ומתגלה ומתלבש בצורה המדומה
להישיר שכל עיפי הדעת בחקירה הפנימית
לעורר לבותם אולי יתעוררו משנת סכלותם
לדעת מציאותם ונתיבותם וקיום אחריתם.

263 גרשם שלום, 'שערי צדק, מאמר בקבלה, מאסכולת ר׳ אברהם אבולעפיה, מיוחס לר׳ שם טוב (ן׳ גאון?)', קרית ספר, א (תרפ״ד-תרפ״ה), עמ׳ 127-139. קטעים מהספר נדפסו בנספח לספרו של שלום, התמונה ואבולעפיה.
264 שלום, זרמים עיקריים, עמ׳ 146-155; אידל, ר׳ נתן בן סעדיה חראר, עמ׳ 48-57; Natan Ben Sa'adyah Har'ar, *Le Porte della Giustizia*, eds. Moshe Idel and Maurizio Mottolese, Adelphi: Milano 2001
265 בכתב יד ליידן: בש״ם נוט״ה חד״ק ומחזי״ק בד״ק, אתחי״ל לכתו״ב ש״ער״י צ״ד״ק. ושם אין ההקדמה.

המחבר מסביר שהספר מורכב מחלקים שונים ומפוזרים בשתי גישות: עיון וקבלה. חלקים אחדים עוסקים 'בהנהגת ספר יצירה' או ב'דרכי ספר יצירה', מונח שפגשנו במסגרת הדיון בר' אברהם אבולעפיה, כלומר בטכניקות של ריכוז באותיות, במספרן, החלפתן, צירופן וכדומה. חלקים אחרים של הספר עוסקים ב'עיון מושכלי', כלומר בחשיבה תיאורטית הנגלית לעתים 'בצורה המדומה', בדמיון. מטרת הספר אינה ללמד תיאוריה אלא להביא להתעוררות הלב ולהתפכחות של הקוראים מחיי האשליה המציפים אותם. התפכחות זו, שכמוה כהתעוררות משינה, היא שמביאה לידיעת המציאות והדרך לקיום באחרית הימים או לגאולה.

[הסבר מבנה הספר]

ואכוין עוד לבלתי הגבילו בסדר מיוחד
ר"ל הענין השפל במעלתו והעליון במדרגתו והבינוני אל זה שתי סבות.
האחת היות הענין אשר אנו מעירין עליו בלתי נאחז בסדר ובגבול לפי מהותו
והשנית כפי ההמשכה הנמשכת אלי מן השפע ההוא העליון
אשר אינה מסודרת על פי רצוני רק על פי רצונו ית'[ברך] וית'[עלה] שמו הגדול הגבור והנורא.

הספר אינו בעל מבנה ארכיטקטוני מתוכנן ומוגדר, למשל על פי סדר חשיבות הדברים, משתי סיבות. האחת היא מהות תוכנו של הספר ('הענין אשר אנו מעירין עליו'), שעדיין לא נאמר מה היא אבל נאמר שהיא אינה מובנית אלא זורמת ומשתנה – 'בלתי נאחז בסדר ובגבול'. הסיבה השנייה היא האופן שבו הספר נכתב. זה אינו ספר שהמחבר תכנן את מבנהו מראש ועיצב אותו כרצונו, אלא תוצאה של 'המשכה' – שמשמעותה האצלה או השתלשלות, השראה או נוכחות של שפע עליון.[266] ההשראה הזו, שהספר נכתב לפיה, מסורה לרצונו השופע של האל ולא לתכניותיו ולרצונו של המחבר.

[שיר לפתיחה על שם הספר]

אזכיר לשם אל — מחזיק ברק שכלי — ואודה יה בלב צדק
הוא יעזור לי — על פתיחת דל — יפתחו בו שערי צדק
פתחו לי שערי צדק אבוא בם אוד"ה י"ה (תהלים קיח, יט).

266 ראו: יעקב קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פילוסופית, כרך ב, ברלין תרפ"ח, עמ' 180.

השיר מעלה מוטיבים אחדים שיהיו ברורים יותר בהמשך הקריאה: הזכרת שם האל, הדימוי של השכל לברק שהאל שולח, עזרתו של האל לפתיחת שערים באדם הדל.

[...] וזהו סוד ובו תדבק – דבוק י"וד [56ב] להשלים הגלגל. [...]
והנה בהיותו נדבק בו – ישבע בשמו
כלומר יקשר בשמו
כי הוא מושבע שיקבל ממנו שבועה
ואז תהיה הנפש כדמות מראה
באמצעות האות הנחתמת בשם
ותעלה אל מעלת שם צבאו"ת.

הסוד קשור לפסוק 'את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד ובו תדבק ובשמו תשבע' (דברים י, כ). המחבר מסביר שמשמעות השבועה היא קישור לשמו של האל. במצב של קשר, הנפש דומה למראה, כלומר משקפת את המציאות העליונה כמו שמראה משקפת מה שמולה. השיקוף נגרם בכוחן של אותיות השם.

ודע שאם נשארה בה שום צורה קטנה חקוקה מהצורות הטבעיות
אשר קדמו לה בידיעה בהיותה נפרדת מן השם
ימנעוה מניעה גדולה
מן הצורות העכורות בה.

כדי לשקף באופן נכון את המציאות העליונה המראה צריכה להיות נקייה לחלוטין, כלומר הנפש מרוקנת מן הרעיונות והתפיסות שבהם החזיקה לפני מצב הדבקות בשם.

ותקרא האספקלריה המאירה.
והנה הצורות העכורות בה
דקות מאד וממהרות בהעברה לרב דקותם,
ויצטרך המעין להיות עיונו דק מאד
למשוך כל צורה בהעברתה ולהשיג מעלתה מבלי זמן.
ואל תחשוב שאין כל הצורות עוברות עליה [על האספקלריא] הפנימית מאד.
אמנם לרוב רוחניותם ומהירות תנועתם
יעברו עליה ולא תרגיש בהם.

ועל כן יתי ויתי שמו אמר למשה:
'הנה מקום אתי' (שמות לג, כא) 'ושמתיך בנקרת הצור' (שם, כב)
כלומר בשורש ההתחלה הצוריית.
וחמל עליו יתי ואמר לו הסוד להשלים השגתו.
'ושַׂכֹּתִי כַפִּי עליך' (שם, כב) –
כלומר כל מה שתשיג מראות הפנים תשיגיה מתחת מכסה הכף.
והנה כיפיי בגמטר[יה] ד'מייוין' [...]
כלומר האמצעיות הדומות אשר הוא בערך אל ממערכה השניה.

בהירכיה של שכל דמיון ומוחש, הדמיון נמצא באמצע, מעל המוחש ומתחת לשכל. הדמיון הוא שמאפשר את התחלתה של דרך ההפשטה, ששיאה בגילוי השכלי. האל מתגלה למשה באמצעות הדמיון, כי הגילוי השכלי הוא קשה. כזכור, אצל אבולעפיה יש אצל האדם מאבק בין השכל והדמיון, ועליו להשליט את השכל על הדמיון. ראינו כמו כן בטקסט של אבולעפיה את החוויות הקשות שעורר דמיונו עד שאבולעפיה הצליח להשתלט עליו: 'וראיתי דמיונות ושגיאות ונבהלו רעיוני עליי'.

ודע שאם לא היה מכסה עליו
לא היה משיג דבר מראיית הפנים,
והיה קורה לו כאשר קורה לעטלף מאור השמש
אשר הוא מסמא אותו ואינו רואה אפילו מה שיש ביכולתו לראות,
והא ליחשך הלילה להשלים תועלת ראותו [=יש אנשים שבלי דמיון לא יכולים להבין]
עד אשר באמצעות החושך ההוא יגיע אליו קצת אור מן הכוכבים ויראה
כן קרה למשה ע"ה [עליו השלום]
עד שהשיג קצת מן הצורות שנקראות פנים [=שכליות] מתחת מכסה הכף [=הדמיון]
אבל בראיית האמור לא היה צריך למכסה [=הפנים]
שכבר נתן לו כח בהשגתו בהיותה בתכלית ההפשטה.

משה היה זקוק לדמיון בתחלת דרכו, אבל הגיע בסוף להכרה בלא דמיון, בהתאם לדברי הרמב"ם שמשה השיג בלי כוח מדמה. מן הרקע התיאורטי הזה עובר המחבר לתיאור חווייתו האישית ודרכו:

[החיפוש]
ואני הצעיר פלוני אלמוני
הדורך בעקבי הסוסים
ומחפש בחדרי חורי השביסים
תרתי בלבי למצוא דברי חפץ (על פי קהלת ב, ג; יב, י)
בהפשטה וצורת ההבטה
ואמצא מיני ההתפשטות [=מהגשמיות] שלושה: המונית, פילוסופית וקבלית.

חיפושו הרוחני של הכותב מתמקד בסוגים שונים של הסתכלות מעמיקה על העולם: 'בהפשטה וצורת ההבטה'. חיפושיו מביאים אותו להכרה כי יש שלוש דרכים שאפשר להגיע באמצעותן להבנה רוחנית, והוא מכנה אותן המונית, פילוסופית וקבלית.

[הדרך ההמונית: דרכם של פרושי הישמעאלים]
ההמונית היא אשר שמעתי שדרכו בה פרושי הישמעאלים
והוא שהם מסירים מצורת נפשם כל הצורות הטבעיות בכל מיני הסרתה
עד אשר אומרים שאם תעלה על נפשם שום צורה רוחנית נבדלת מזה בדמיונם
ומחזקתו לשער הענינים המתחדשים אצלנו קודם היותם.
ומהם מי שלא יספיק לו בגלוי זה
רק מתענג בגלוי רוחני ההוא לפי מהותו.
ושאלתי בענין ר"ל [רוצה לומר] איכות פעולתו
ושמעתי שזוכרים השם בלשון ישמעאל אללה.
עיינתי עוד יותר ושערתי שאחר שהם זוכרים אותיות
ומכוונים מחשבת נפשם לגמרי משאר מיני הצורות הטבעיות
תפעלנה בהם אותיות אללה לפי טבעם ולרבוי פעולם
והם מתפעלים ולא מרגישים ממה כי לא נמסרה להם קבלה.
והנה הסרת כל הצורות הטבעיות אצלם נקרא מחיקה.

פרושי הישמעאלים הם הצופים. מטרתם היא להסיר מעל נפשם הצורות הטבעיות, כלומר לרוקן את תודעתם מחיי היום יום ושטפם כדי להכניס אליה במקומם תודעה רוחנית נעלה יותר. אחת הדרכים שלהם להגיע למצב זה היא באמצעות הזכרת שם האל – טקסט הד'כר הצופי הידוע לנו, שבו מזכירים

המיסטיקאים את שמו של האל בערבית פעמים רבות ברצף, עד שהם מגיעים למצב של אקסטזה. ההסבר של נתן בן סעדיה חראר להצלחתם להגיע למצב זה הוא הסבר ברוח שיטתו של אבולעפיה – האותיות פועלות בהם ומביאות אותם למצב של התפעלות. אולם למרות שהם חווים את החוויה, המחבר אומר שלא נמסרה להם קבלה, כלומר חסרה להם תיאוריה המסבירה את הפרקטיקה ומבהירה את מקורה.

[הדרך הפילוסופית]

המין השני והיא הפילוסופית
והיא בתכלית הקושי להעבירה לרוב מתקה אצל השכל האנושי ושלימות השגתו בה
וזה כי הוא יצייר צורה בחכמה הלימודית על דרך משל,
עוד יעבור מזאת להקיש עליה צורה אחרת מן החכמה הטבעית
עוד אל האלוהית
עוד ישוב להתגלגל על מרכזו לרוב מתק מה שיתחדש לו
ותמשכהו המתיקות עד שלא ימצא פתח ושער לצאת מאשר נצטייר בו.
ואפשר שלפעמים בדוחק גדול יתעדן בצורת המשכת המחשבה ויתבודד לה
שלא ילכלך שום אדם מחשבתו עד שתעבור מעט תתהפך
כדמות להט החרב המתהפכת (בראשית ג, כד).

הדרך השנייה היא דרך של עיון מרוכז והתמקדות פילוסופית, בדומה להתבודדות. לא מדובר כאן על לימוד אינטלקטואלי, אלא על ניסיון להגיע לרמה של הפשטה וריכוז מקסימליים. להט החרב המתהפכת מציין את הקושי שמעורר אי היציבות של הדמיון, שמפריע לעתים לריכוז העמוק.

וסבת זה גם כן האותיות המחשביות
אשר הוא מצייר העניינים באמצעיתם
ויגבור הענין אשר נצטייר בו בשכלו האנושי
ויראה כי גדל כוחו בכל החכמות
כי זה טבעו
ויאמר כי הענין הפלוני בא אליו גלויו כדמות נבואה
ולא ירגיש בסיבה,
רק יחשוב שבעבור המשכת שכלו האנושי לבד קרה לו זה.

וכן מצאתי בדברי אחד מן הפילוסופים
גדול בדורו ושמו בן סינא
אמר שהיה מתבודד כשחיבר אותם החבורים הגדולים
וכשהיה מתקשה עליו עניין היה מעיין בגדרו התיכון
וממשיך המחשבה בו
ואם היה מתקשה עוד היה מוסיף עוד המשכת המחשבה
ושותה כוס יין חזק כדי שיבא לידי שֵנה
ותחזק תנועת המחשבה אשר היתה חיצונית בפנימיותו
ויותר לו קושי החכמה ההיא.
וזה גם כן צורת אותיותיו המחשביות הדמיוניות
אשר היתה כוונתו להמשיכם על העניינים הקשים עליו
פועלת בו דרך תנועותיהם והוא לא ידע.

מקורה של החלוקה המשולשת של מחשבה דיבור ומעשה הוא אריסטוטלי, והיא נפוצה ונמצאת למשל אצל הפילוסוף אברהם בר-חייא (המאה השתים עשרה). האותיות המחשביות, שלהן מייחס המחבר את הצלחת העיון הפילוסופי, הן אותיות הנמצאות גם במחשבה, ולא רק בדיבור ובכתב, בדומה לתפיסה האפלטונית של האידיאות.

ואם תקשה עלי ותאמר
מדוע היום אנו מזכירים ומניעים [=את האותיות] ופועלים
ואין שם הפעלות
תשמע התשובה במין הג׳ מענין זה בעזרת שדי.
ואני הצעיר אספר לכם אשר ניסיתיו בענין זה.

חוויית העיון הפילוסופי העמוק היא חוויה שמסופר עליה, אולם למעשה אי אפשר להגיע אליה. כדי להסביר זאת עובר המחבר לסוג ההפשטה השלישי – ההפשטה הקבלית. לעומת שתי הדרכים הראשונות, שעליהן הוא שמע, הרי שאת הדרך השלישית הוא ניסה בעצמו, ומשתף בחוויותיו.

[הסיפור האישי]

דעו רבותי כי בראשונה היה לי חשק בלימוד התורה
ולמדתי קצת ממנה ומן המקרא,
רק לא מצאתי מי שידריכני בענין התלמוד

לא מצדם רק מצד געגועי הבית ותענוג האב והאם,
עד ששם בי השם כח לבקש התורה
ויצאתי ובקשתי ומצאתי ועמדתי בענין התלמוד חוץ מארצי שנים.
ועדין אש התורה בוער בי ואנכי לא הייתי מרגיש.
חזרתי אל ארצי זמן לי השם פילוסוף אחד יהודי
ולמדתי מעט מורה הנבוכים
והוסיף לי חשק על חשקי.
שמתי עצמי מעט בחכמות ההגיון ומעט בחכמת הטבע
ונמתקה לי זאת החכמה מאד
כי הטבע כמו שידעתם מושך הטבע,[267]
מין במינו לא בטיל (יבמות פב ע״א).
והשם יודע ועד
לולא אשר קדם לי חוזק באמונה במעט אשר למדתי מן התורה והתלמוד
כבר היה מתקלקל עלי עניינים רבים מן המצוות וזולתם
אעפ״י שהיתה אש כַּוָּנה שורפת בלבי
ולא הספיק לי מה שגלה הרב על דרך העיון.

לימוד התלמוד לא הביא את המחבר לסיפוק שאליו שאף. בהמשך הוא פגש מורה לפילוסופיה, שמשכה מאוד את לבו אבל יצרה עימות עם תפיסת המצוות שלו.

[המפגש עם אבולעפיה]

עד שזמן לי השם איש אלוהי מקובל
והורה לי דרך הקבלה בראשי פרקים
ואעפ״כ מצד אותו המעט אשר היה אצלי מחכמת הטבע
היתה הדרך נראית לי כדמות נמנעת.
ענה לי מלמדי:
בני מדוע אתה מכחיש ענין אשר לא ניסיתו?
אמנם ראוי לך לנסות
ואם לא תמצא דבר ואין בך כל כך שלימות לתלות החסרון מצדך
אז אמור כי איננה דבר.

267 מאמר שמקורו בספרות האלכימיה; ראו: שלום, התמונה ואבולעפיה, עמ׳ 189.

נתן בן סעדיה חראר פגש אם כן את אבולעפיה אחרי שלמד תלמוד ופילוסופיה. הרעיונות הקבליים שאבולעפיה רמז לו עליהם לא נראו לו סבירים, אולם אבולעפיה עודד אותו לנסות – כלומר לנסות ולתרגל טכניקות מיסטיות, ואז להחליט. אבולעפיה הנחיל את הטכניקות ודרכי ההכשרה שלימד באופן הדרגתי:

[הדרכתו של אבולעפיה]

ולעולם בכל מה שהיה מדריך אותי
היה מגביל לי הענין בגבול טבעי
להמתיקו לי עד אשר יקבלנו שכלי ואכנס בו בחשק.
נשאתי קל וחומר בעצמי
ואמרתי זהו ענין אשר יש בו ריוח בלא הפסד
אראה אם אמצא דבר – הנה הרוחתי
ואם לאו – מה שהיה לי הוא אשר יהיה.

שמתי את עצמי והורני דרך הצרוף והתמורות והגמט[ריה] ושאר דרכי ספר יצירה
ובכל דרך היה מניח אותי לטייל בו שתי שבועות
עד שתחקק הצורה בלבי בטוב.
וכן המשיכני כמו ד׳ חדשים
והיה מצוה עלי למחוק הכל
והיה או[מר] לי בני
אין זו הכוונה שתעמוד על שום צורה מוגבלת
ואע״פ שתהיה בתכלית המעלה
כי כן דרך השמות
כל מה שהם בלתי מובנים
אך זאת היא מעלתם לעצמם
עד אשר תגיע אל פעולת הכח אשר איננו ברשותך
רק שכלך ומחשבתך ברשותו.

אבולעפיה הציג בפני תלמידו את מטרת ׳דרך השמות׳ – ההכשרה והטכניקות, חוויה של כוח המשתלט על האדם ופועל דרכו ובאמצעותו.

[אבולעפיה חושף את חיבוריו]

עניתי לו: וכבודך מפני מה מחבר ספרים בדרכי הטבעים משותפים בהוראת השמות?
אמר לי: בעבורך והדומים לך מן המתפלספים
למשוך שכלם האנושי בדרך הטבע
אולי תהיה ההמשכה הזאת סבה להבאתם אל ידיעת השם.
והוציא לי ספרים מחוברים מאותיות שמות וגימטי[ריות]
אשר לא יבין לעולם האדם בהם דבר
כי אינם מורכבות הרכבת הבנה.
ואמר לי זאת היא דרך השמות.
ובאמת לא רציתי לראותה כי לא קבלה שכלי
אמי[ר] לי שטות גדולה עשיתי שהראיתי אותם לך.

אבולעפיה הכשיר את נתן במה שכינה דרכי ספר יצירה, כלומר הצירוף והפירוק וההחלפה של אותיות. הוא הזהיר את תלמידו שעליו להתקדם ולא להיעצר, משום שהעצירה או ההשתהות בטכניקה מסוימת גורמת לעיכוב. מטרת הדרך הזו היא להגיע לחוויה של כוח שמקורו חיצוני, והוא עובר דרך האדם מבלי שהאדם שולט בו. כעבור זמן מה, בעקבות שאלותיו של התלמיד, הראה לו המורה כתבים מסוג חדש, המשקפים את צירופי האותיות – דרך השמות – ולא טקסטים עיוניים, אולם התלמיד עדיין לא היה בשל לקלוט זאת ואבולעפיה התחרט על כך שהראה טקסטים אלה לתלמידו.

[החוויה]

סוף דבר שאחר שעברו עלי כמו ד' חדשים
ונתפשטה מחשבתי וראיתי מתחדשי[ם] לי עניינים מעולים
שמתי את עצמי בלילות לחבר ולהנהיג חומר האותיו[ת]
מנהג העיון הפלוסופי בקצת שנוי מעט כאשר אני עושה עתה.
ועמדתי כמו שלשה לילות ולא הודעתיו
כשבאתי בלילה הג' בעבור חצות לילה עלי
והקולמוס בידי והנייר על ארכובותי
נתנמנמתי וראיתי שהנר הולך וכבה
עמדתי לתקנו – כיביתיו [!]
כאשר קורא פעמים רבות למקיץ.
ראיתי שהאורה נשארה

תמהתי תמה גדול כאלו עיינתי וראיתי שהיא יצאה מפני
אמרתי איני מאמין הלכתי בכל הבית והנה היא הולכת עמי
נכנסתי במצע ונתכסתי והנה היא הולכת עמי לפי שעה
אמרתי בוודאי זה סימן גדול וחדוש עניין אשר ראיתי.

התלמיד המשיך בתרגול, והרגיש שהבנתו מעמיקה והוא מגיע לתובנות חדשות. הוא חרג מהנחיותיו המדויקות של המורה ויזם תרגול לילי של כתיבת צירופי אותיות. בלילה השלישי, כשרצה לתקן את הנר, כלומר להעלות מעט את הפתילה השרופה מתוך כלי השמן כדי שהבערה תגבר, אך מפני שהיה מנומנם ותנועותיו העדינות לא היו מדויקות, הנר כבה, כפי שאכן יכול לקרות במצב כזה. אלא שהנר כבה אך האורה נשארה, והוא ראה שפניו שלו הן המאירות. החוויה היא של אנרגיה פנימית של אור המאירה את האדם ואת סביבתו.

כשהיה בקר הודעתי לר'
והבאתי לו אשר חברתי
ישרני[268] ואמר לי בני אלו היית משים נפשך בהרכבת השמות
היה מתחדש אצלך יותר ענין גדול.
ועתה בני אמור לא תוכל לסבול שלא תחבר
תן חציו לשם וחציו לכם,
כלומ[ר] תחבר חצות [חצי] לילה וחצות לילה תצרף.
וכן הייתי עושה כמו שבוע אחד.
וכשנכנסתי בשבוע שני נתחזק בי כח העיון
ולא הייתי יכול לכתוב החבור
עד שאלו היה שם עשרה בני אדם
לא היה אפשר להם לחבר מה שהיה נשפע עלי דרך משל.

חוויית הנבואה מביאה את נתן לפרץ של יצירה, ולתחושה של שפע עיוני שמציף עד כדי כך שמחשבתו שוצפת ומלאה רעיונות שמתחדשים ואין זמן לכתוב אותם. החוויה היתה דינמית והשתנתה:

כשהגעתי ללילה שלישי לזה הכח אחר עבור חצות הלילה
שזה הכח נתפשט ונתחזק עד למאד והגוף נחלש
שמתי את עצמי לקחת שם של ויסע[269] לצרף בו ולגלגל

268 כלומר חיזקני, עודדני.

אני בהיותי מגלגל שעה אחת קטנה
והנה נתגדלו האותיות בעיני כדמות הרים גדולים על דרך משל
ורעדה גדולה אחזתני ולא עצרתי כח ועמדו שערותיי וכאלו אינני בעולם
מיד נפלתי כי לא הייתי מרגיש שום כח בכל איבריי
והנה כדמות דבור יוצא מתוך לבי ובא עד שפתותי מכריע אותם להתנועע
אמרתי שמא חס ושלום רוח שטות היא שנכנסה בי
והנה ראיתיה מדברת חכמות
אמרתי ודאי כי זה רוח חכמה היא
והנה אחר שעה קטנה שב עלי הכח הטבעי
וקמתי חלוש מאד
ועדין לא האמנתי בעצמי
והוספתי עוד לקחת השם לצרפו כאשר עשיתי בראשונה
והנה פעל בי אותו הפועל בעצמו
ועם כל זה לא הייתי מאמין עד שנסיתיו כמו ד׳ ה׳ פעמי[ם].

כאשר התלמיד מיוזמתו השתמש בטכניקות צירוף האותיות על אותיות שמות האל, החוויה עברה העצמה רבה, וכללה פחד ואחר כך אבדן הכרה, היחלשות ותחושה של דיבור הנכפה על האדם, דיבור שמקורו אינו באדם עצמו אלא מחוץ לו. בדיקה הראתה שהחוויה נשלטת במובן זה שהיא חוזרת באותו אופן בכל פעם שנתן מצרף את אותיות השמות האלוהיים.

כשקמתי בבקר הגדתי לרב
אמ[ר] לי: ומי הרשה אותך לגעת בשם?
אמ[רתי] לך לא תצרף אותיות לבד
– אמ[רתי] לי זו ודאי מעלה גדולה מן המעלות הנבואיות היא
והוא רוצה להפרידני
כי ראה שנשתנו פני –
אמרתי לו: למען השם,
אפשר לך למסור לי שום כח שאוכל לסבול הכח ההוא היוצא מלבי ולקבל ממנו,
כי הייתי רואה להמשיכו ולקבל ממנו כדמות מעיין

269 שם של ע״ב המתקבל מצירופי שלוש אותיות משלושת הפסוקים שמות יד, יט-כא, ובכל פסוק יש 72 אותיות. ראו: רש״י, סוכה מה ע״א, ד״ה אני והו.

ברכה גדולה מלאה מים
אם יפתחה האדם ישקע במימיו ותפרד נפשו ממנו.
אמ[ר] לי: בני, השי[ם] ימסור לך אותו הכח
כי אין אותו הכח ברשות האדם.

החוויה המיסטית שחווה נתן מפחידה ומזכירה חוויה של טביעה והיבלעות, אבדן שליטה וכוח. זוהי החוויה שאותה הזכיר אבולעפיה קודם לכן. האדם יכול להביא את עצמו לחוות את החוויה, אולם היכולת לשאת אותה היא חסד של האל.

[הסימנים לאפשרות החוויה]
ועוד פעל בי [66א] בליל שבת כדומה לזה
ושני סימני[ם] היו לי בענין
כשהייתי יודע שאני מוכן לקבל
אחר עבור שתי לילות בלא שינה
כי אם מעיין יום ולילה בצירופין ובעיונים מושכלים
בידיעת המציאות הזה ובטול כל המחשבות הזרות.
הסימן האחד הוא תגבורת המחשבה בדרכים מושכלים עמוקים מאד לפי הטבע
וחולשת הגוף ותגבורת הנפש עד שהייתי חושב כל עצמי נפש.
והסימן השני שהיה כח המדמה בי חזק
והיה נדמה לי כאלו מצ״חי נשבר –
אז הייתי מכיר כי אני מוכן לקבל השם.

נסיתי גם בליל שבת בשם הגדול המפורש
[ומיד] כשנגעתי בו והנה החלשתני מאד
ויצא ממני קול ואומ[ר]: מות תמות ולא תחיה
ומי הביאך לנגוע בשם
והנה מיד התנפלתי והתחננתי לפני המקום
ואמרתי: רבונו של עולם, לא נכנסתי לזה המקום אלא לשם שמ[ים] כמו שכבו[דך] יודע
ומה פשעי ומה חטאתי
הלא נכנסתי כי אם לדעתך
הלא צוה דוד לשלמה

ידע את אלהי אביך ועבדהו׳ (דברי הימים א כח, ט)
וגלה לנו משה רבי[נו] ע״ה זה בתורה
באמרו ׳הודיעני נא את דרכיך ואדעך׳ וכו׳ (שמות לג, יג) כי אז אמצא חן בעיניך
ואני בתוך כדי דבור והנה כדמות שמן [67א] המשחה משחני מראשי ועד רגלי
והקפתני שמחה גדולה מאד
ואיני יודע להעריך לה דמות לרוב רוחנייותיה ומתק תענוגה.
זה כולו קרה לעבדכם בהתחלתו.
[כ״ה] וחלילה וחס ושלום כי לא מפני התפארות ספרתי זה המעשה
כדי להתגדל לו בעיני ההמון
כי אני יודע באמת שהגדלה ההמונית היא חסרון ופחיתות בערך אל מבקשי המעלה האמתית
הנבדלת במין ובסוג כהבדל האור מן החשך
ואם יעיינו בו מתפלספים מאומתנו
הנמשכים אחר המשוכל המוטבע וחלש כח [67ב] שכלם מאד בסתרי תורה –
יצחקו עלי ויאמרו ראה איך רוצה להמשיך שכלינו זה בדברים סיפוריים
כלומר מזי[כרו]נות ומעשיות ודמיונות אשר בלבלו דעתו וחשבם לאמתיות
למיעוט כח שכלו בחכמת הטבע.
אמנם אם יראום מקובלים שהשיגו קצת מן הענין
וכל שכן אם נתגלה להם דבר על ידי שום נסיון –
ישמחו בהם ויאותו הדברי[ם] בעיניהם.
רק יקשה עליהם על אשר גיליתי כל זה מפורש.
ואני השם יודע ועד בי כי כוונתי בזה לשם שמי[ם]
והיותי רוצה שכל אדם מאומתינו הקדושה היה יותר מעולה ממני בזה הענין ויותר נקי
שמא היה אפשר לגלות דבר מה שלא הייתי יודעו
שזה החכמה האמתית דרכה אינה מקובלת קראה
והמוסר לזה ולזה אינו נפרע
והוא באמתתו אחד מלמד לכל בריותיו המוכנים לקבל בחנם לפי מדת חסדו השלימה
וחפץ בו שנתדמה לו בשלימות מדותיו.
ולא יכולתי לסבול שלא להשפיע על זולתי מה שהשפיע השם עלי

ובעבור שזו החכמה אין עליה מופתים טבעיים
מפני שהקדמותיה רוחניים כדמות התולדות
הוצרכתי לספר זה המעשה אשר השיגני על פי הנסיון
כי אין מופתי זה החכמה באמת אלא הנסיונות
ודומה מי שלא ניסה אל מי שנסה בזה הענין
כמי שהשיג מושכל אחר מופתים רבים ותולדות רבות
אל מי שלא השיג אלא תולדה ראשונה
אשר תראה בערך אל האחרונה בדמות הכרייית
עד שיביאהו המשכיל ההוא בידיעת אותם התולדות הרבות
אשר אומ״ת לנו אותו הענין בהם במופת מושכל אחרון
ותנוח דעתו.
כן אני אומ[ר] למי שיכחיש זה הדרך
אני אתן לו בה מופת נסיוני
במה אי[דע] שאעיד לפנים [=להלן] [69א] בע״ה [בעזרת ה׳] בחכמת האותיות על דרך ספר יצירה
בפעולות הרוחניות אשר נסיתי
אמנם הגופניות לא נסיתים
והענין אצלי אפשר היות לו צורה
ואינני חפץ בה כי היא בזויה
והכל בערך אל שלימו[ת] הנפש ברוחני
ואדרבה הוא אצלי הפועל בה מחלל את השם
ולזה רמזו רז״ל באמרם כשרבו הפריצים וכו׳.[270]
כי הנכנס אל זו הדרך
יצטרך להיות לבו דואג בקרבו אפי[לו] על העניינים הטבעיים ההכרחיים
מצד היותו מורכב ממנו ונקשר בו
כל שכן בבקשת היתרונות תמים [69ב] דעות.
ואם כן הנני מיישר דעת כל מי שרוצה להכנס בזו הדרך
שתהיה כוונתו לשם שמי[ם]
ושלא יכחיש דבר מאשר לא ידע עד שינסנו
וידעתי שאם הוא שלם ולא יפעל בו הנסיון,
יתלה הנסיון בו
כי לא הוכן הכנה ראויה לקבל.

270 בבלי, קידושין עא ע״א: ׳משרבן הפריצים היו מוסרים אותו [את השם] לצנועים שבכהונה׳.

ואם הוא חסייר – יתלה החסרון בענין,
כדמות בעל המופת הנגלה,
אשר לא היה לו חדוד שכל להכנס לפנימי – ומכחישו.
א״עפ״כ [אף על פי כן], האמת – אמת,
כי היא בעצם מציאותה.
ואע״פ [ואף על פי] שלא ישכיליה עד שיזמן השם משכיל [אשר] יתפשט
שכלו בה ויתענג במציאתה
ועל אותו נאמ׳[ר] שכל העולם נברא בעבורו
ר״ל [רוצה לומר] עולם האמת אשר פקח הי עין שכלו בו
והתענג עליו ונתן לו משאלות לבו לקבל הדברים האמתיים. [כ״ין]

ר׳ נתן התנסה ב׳מופת נסיוני׳, חוויה אישית המאשרת את דברי המורה ודרכו. התרגול שחווה ר׳ נתן הוא ׳חכמת האותיות על דרך ספר יצירה׳ – כלומר, הטכניקות שאותן קושר אבולעפיה לספר יצירה ולפרשנותו. כאן נגמרת העדות האישית של ר׳ נתן, והוא ממשיך בתיאור הדרך השלישית.

[הדרך הקבלית]
המין השלישי
והיא הקבלית
הוא שיחובר בנפש האדם שרשים מן החכמה הלימודית והטבעית
אחר עברו על פשטי התורה והאמונה
להרגיל שכלו בחדוד החכמות
ולא יהיה פתי מאמין לכל דבר (על פי משלי יד, טו)
ולא יצטרך אל כל זה אלא מצד היותו מוטבע ונאסר
שאין ראוי למשכיל האסור בבית האסורים
שלא יעיין במאסרו לבקש שום [70ב] חור או נקב קטון לברוח ממנו.
ואלו היה לנו נביא היום מורה לנו הכלים המחדדים השכל הטבעי
והממציאים הצורות הדקות להתפשט מהם
לא היינו צריכים אל כל אלו החכמות הטבעיות
מצורף אל היותינו מקובלים מן השרשים הנקראים ראשי פרקים
על דרך ספר יצירה והאותיות
והיא דרך רחבה מאד יתגלו ממנה סודות נפלאות
בין בטבע בין באלהות ובין בגלגלים ובנטיות ובתנועות הישרות והספירות
על פי גלגול האותיות

אמנם הנביא היה מוסר לנו סתרי [71א] מחברת האותיות ומחברת התנועו׳[ת]
בהם הנקודים ודרכי ההבנות ושבילי ההמשכה בכחות וסיבת הנעלמות הפועלות
וסיבת המניעה לפעמים מן העליונים מההיא
כמו שנ׳[אמר] לברוך בן נריה: ׳ואתה תבקש לך גדולות׳ (ירמיהו מה, ה)
׳גדולות אל תבקש׳ (שם)
כלומ׳[ר] שמדת הדין [=החומר] היתה מונעת העזר האלהי מתבוע בו כל זה
היה מוסר לנו בדרך קרובה מאד
ואנחנו עתה נצטרך להרחיקה [=את החומר] בגלגלים רבים
ולחבר התנועות חבור הכרחי מוגבל
ולצאת ולבוא
אולי יקרא האל לקראתינו (על פי במדבר כג, ג).
שבוודאי כל מה שנשיג מן החכמה הזאת איננה רק במקרה לפי מהותה
אע״פ שהיא בעצם לפי מהותינו.
ואמנם צורת דרכה בתחלתה תכלול טהרת הגוף שהגופני דמיון לרוחני.
עוד תעלה מדרגה אחת לטהר המדות הגופניות והנפשיות
וכל שכן מידת הכעס והדאגה על דבר חוץ מהשם
ואפילו לעיין ולהשגיח בבנו היחיד הנאהב לו.
וזהו סוד ׳והאלוהים נסה את אברהם׳ (בראשית כב, א)
שהוא בגמטי׳ כ״ו מלא
והרמז ואתה ב״ן אד״ם (יחזקאל ב, ו ועוד).
עוד יתעלה אל צורת נפשו מכל החכמות אשר [למד]
והסבה בזה מפני היותם טבעיות מוגבלות מלכלכות הנפש
ומונעות אותה מלעבור בה הצורות האלוהיות
אשר הם דקות מן הדקות
וצורה קטנה אשר היא ענין גדול ופנימי בערך אל המושכל
המושכל הזה הטבעי הוא לכלוך ומסך גדול בערך אל הרוחני
וזה כלו לרוב דקות הענין.

[בית ההתבודדות]
והנה אם כן יצטרך אל התבודדות בבית מיוחד
ואם יהיה בית שלא ישמע בו קול יהיה יותר חשוב
מחובר אל היותו.

בהתחלה תכַשיט[271] הבית בעשבים לחים
לעדן הנפש הצומחת המשותפת עם החיה.

עוד יעתק אל קול נעים ונגינות בפסוקי דזמרה ובחשק התורה
לעדן הנפש החיה המשותפת עם המדברת.

עוד יעתק אל ציור המושכלות והבנת דבר מתוך דבר.

עוד יעתק אל תנועת האותיות אשר הם בלתי מובנות
להפריד הנפש ולטהרה מכל הצורות אשר קדמו לה.
וכן יעשה בתקון החומר במאכל ובמשתה, יתקנהו על פי מעלות וערכים.

ואמנם צורת תנועת האותיות כבר נעורר על קצת מדרכם בשער האותיות.
עוד יעתק אל מעלת הדלוג
כד״א 'ודגלו עלי אהבה' (שיר השירים ב, ד)
והוא שאחר כל הפעלים שעברו עליו
יעיין במהות מחשבתו
וימשוך ממנה כל דבור בין מצויר ובין בלתי מצויר.
וכל אלה הפעלים צריך שיניעם בתנועה מהירה
מחממת המחשבה ומגדלת החשק והשמחה
עד שיתבטלו ממנו תאות המאכל והשינה וכל דבר
זולת מה שהוא לרוב החשק ומגבורתו.
והנה בהמשכתו הדבורים מן המחשבה
הכריח עצמו עד שתצא מתחת רשות שכלו הטבעי
שאם ירצה שלא לחשוב לא יוכל
וידריכנה במעלות
תחלה בכתב ובלשון
ועוד בפה שהוא הציור
וכשתצא מתחת רשותו
יצטרך אל טורח אחר והוא ההמשכה ממקורה בדרך מעלות
[73ב] עד שיגיע אל מעלה שירצה להכריחה שלא תדבר
ואין לו יכולת עליה
ואם יש ביכולתו להכריח ולהמשיך יותר – תצא מפנימיותו לחוץ
ותצטייר לו בכח הדמיוני הזך בצורת מראה זכה

271 כלומר תקשט.

וזהו להט החרב המתהפכת שיחזור האח[ו]ר ויתהפך להיות פנים
ויכיר מהות פנימיותו מחוץ לו
כדמות האורים ותומים שתחלה מאירים מבפנים
והגדתם אינה ישרה ומסודרת, רק מצטרפת,
מפני היות הצורה בלתי שלימה נפרדת לעצמותה
עד שתבדל ותתלבש בצורה דמיונית
ובה מחברת האותיות חבור תמים מסודר ומוכן.
וכמדומה לי שזאת הצורה נקראת אצל המקובלים מלבוש.
ואמנם מענין השמות ופעולותיהם כבר הערנו על ענינם
במעשה הנסיוני אשר קדם לנו זכרו.
והנה א״כ [אם כן] הסבה אשר אנו מזכירים השמות ומניעים אותם ואינם פועלות
קדמו לה שתי סבות:
האחת ההכנה בכל אלו הצורות
מצורף אל המזג השלם בעיקר יצירתו
אחר היותו מושבע בטבע סנדלפון שר האחור.
והסבה השנית היא שאחר שיפריד מחשבתו מתחת רשותו
לא יפגע בה העזר האלוהי
אשר מצד מטטרון שר הפנים.
וזהו ענין אמר[ם] 'מדת הדין מעכבת' (סנהדרין צז ע״ב)
כלומר סנדלפון השוער והקושר והסוגר כל שערי מעלה
ושולח מלאכיו אשר הם מלאכי חבלה וכו'.
והנה אם כן אם תצא מחשבתו מרשותו
ולא ישתתף אליו עזר אלהי לטבעו
לא יוכל לחזור
יהיה מסוכן מן השדים והשטנים והרוחות הרעות
וזהו ענין פלוני הציץ ונפגע כלומר נשתתה [נשתטה]
כי ד' מדות בנכנסים לפרדס:
או יציץ וימות לרוב אורת האלוהות המושכת אור הנפש לחולשתה בערך אליה
או יקצץ בנטיעות ויחשוב שתי רשויות ויאמר לית דין ולית דיין
או יכנס בשלום ויצא בשלום
מפני שתוף עזר מטטרון בהכנסה

ועזר סנדלפון ביציאה.
הנה נשלמה שער היו״ד לפי הנסתר
הכוללת עשר הספירות עם מערכותיהן וכליהן המתראין ומתגלין בכאן.

הדרך השלישית, הקבלית, להשגת ההתפשטות מן הגשמיות, מביאה תיאור מופשט יותר של החוויה האישית שתוארה קודם לכן והדרכים להשיגה. אם נחזור ונעיין בקטע מספר חיי העולם הבא שצוטט לעיל (ליד הערה 32 ואילך), נוכל לראות בו את ההנחיות הכתובות לדרך שעבר ר׳ נתן בן סעדיה חראר בהדרכת אבולעפיה.

כאמור, השפעתו של אבולעפיה על תולדות הקבלה היתה גדולה, בפרט באיטליה אך גם במקומות אחרים. בפרק נפרד נדון באופנים שבהם השתלבו הקבלה התיאוסופית-תיאורגית והקבלה הנבואית-אקסטטית, וכן בהדהודיה של קבלת אבולעפיה בתרבות המערב, אליה עברה גם דרך התרגומים הלטיניים המעובדים של כתבי המקובלים בתקופת הרנסנס והקבלה הנוצרית.

הדפסתם של ספרי אבולעפיה

בספרו הביבליוגרפי ׳שם הגדולים׳ לא הזכיר החיד״א (ר׳ חיים יוסף דוד אזולאי, 1806-1724) את אברהם אבולעפיה בין המחברים ברשימת המחברים, ׳מערכת גדולים׳, אולם הוא מזכיר את ספרו ׳חיי העולם הבא׳ ברשימת הספרים, ׳מערכת ספרים׳,[272] ומציין עליו:

> חיי העולם הבא. הוא ספר שחיבר ה״ר אברהם אבואלעפיא בעיגול שם ע״ב. וראיתיו על קלף כ״י. ודע שהרשב״א בתשובותיו סי׳ תקמ״ח והרב יש״ר [יוסף שלמה דלמדיגו] בספר מצרף לחכמה זלזלו בו כאחד הרקים ויותר. ברם קושטא קאמינא חזיתיה [=אמת אומר, ראיתי] לרב גדול ממארי רזין ובישראל גדול שמו ואחרי דברו לא ישנו שהוא מקרב לס׳ הנזכר ותושע לו ימינו.

[272] ׳מערכת ספרים׳ לא נדפסה בדפוס הראשון של שפתי ישנים, אלא רק במהדורות מאוחרות יותר. המהדורה הנפוצה כיום היא מהדורה מעובדת בידי הביבליוגרף הווילנאי בן המאה התשע-עשרה יצחק אייזיק בן יעקב, מחברו של ׳אוצר הספרים׳.

החיד״א מציג את השניות ביחס לאבולעפיה. מצד אחד התנגדותו הקיצונית של הרשב״א ושל מקובלים נוספים, ומצד שני ההערכה של ׳רב גדול בישראל׳ – החיד״א אינו נוקב בשמו אולם הכוונה לר׳ חיים ויטאל, שהשער הרביעי בספרו ׳שערי קדושה׳ מבוסס על כתבי אבולעפיה. אך כאשר נדפס ספר שערי קדושה במחצית הראשונה של המאה השמונה עשרה, נדפסו רק שלושת השערים הראשונים, והשער הרביעי צונזר. רק לקראת סוף המאה העשרים נדפס השער הרביעי, בידי הרב יעקב משה הלל, בהוצאת ישיבת המקובלים אהבת שלום בירושלים.

בהתאם לדברי הרשב״א על אבולעפיה, במשך כחמש מאות שנה של דפוס עברי נדפסו ספרי קבלה רבים,[273] אך אף אחד מחיבוריו של אבולעפיה לא ראה אור בדפוס בהקשר מסורתי (אם כי באותה תקופה כתביו הועתקו בכתבי יד, כפי שמוכיחים מצאי הכתבים וכן דבריו של החיד״א). במסגרת הפעילות המחקרית של אנשי ׳חכמת ישראל׳ בגרמניה במאה הי״ט, הדפיס אהרן ילינק את ׳ספר האות׳ וחיבורים ואיגרות קצרים נוספים בקובץ ׳גנזי חכמת הקבלה׳, בשנת 1853, ובמקומות נוספים, ודן באבולעפיה בספר בגרמנית שפרסם שנה אחר כך.[274] אולם, כאמור, בהקשר המסורתי כתבי אבולעפיה לא נדפסו עד סוף המאה העשרים.

אפשר לראות את נקודת המפנה ביחס להדפסת כתבים מאסכולת אבולעפיה בהדפסה בשנת 1989, בירושלים, של הקובץ ׳ספרי המקובלים הקדמונים׳, הכולל שני חיבורים: ׳סולם העליה׳ של ר׳ יהודה בן משה אלבוטיני, ו׳שערי צדק׳ של ר׳ נתן בן סעדיה חראר (שאז יוחס עדיין בטעות לר׳ שם טוב גאון).[275] המהדיר היה יוסף אלעזר אלימלך פרוש, והמו״ל – מכון שערי זיו שעל יד ישיבת המקובלים האשכנזית שער השמים בירושלים. ההדפסה לא עוררה מחלוקות או תשומת לב מיוחדת.

[273] ראו: זאב גריס, ׳העתקת והדפסת ספרי קבלה כמקור ללימודה׳, מחנים, 6 (תשנ״ד), עמ׳ 211-204.

[274] ראו עליו: משה אידל, ׳על אהרן ילינק והקבלה׳, פעמים, 100 (תשס״ד), עמ׳ 22-15. חיבוריו של ילינק נדפסו בדפוס צילום בהוצאת ׳מקורי׳ בירושלים במחצית השנייה של המאה העשרים.

[275] ראו: אידל, נתן בן סעדיה.

כעבור עשר שנים, בשנת תשנ״ט (1999), נדפסו בירושלים חיבורים אחדים של אבולעפיה עצמו. שני ספרים שלו, 'אור השכל' ו'ספר החשק'. הוציא לאור הרב הירושלמי מתתיהו ספרין, מצאצאי שושלת האדמו״רים החסידית לבית קומרנא. 'אור השכל' נדפס תחילה, וצורפה אליו הסכמה של הרב ישראל יעקב פישר (1925-2003), רב מרכזי מחוגי היישוב הישן בירושלים, ראש אב בית הדין האשכנזי בירושלים ורבה של שכונת זכרון משה. הסכמה זו צורפה גם לספר השני, 'ספר החשק', ואליה צורף גם מכתב של אביו של המהדיר, הרב נתנאל ספרין (שהיה מעורב גם בהדפסה הקודמת של 'סולם העליה'). בשער 'אור השכל' נאמר כך: 'ספר אור השכל לרבינו המקובל האלקי רבי אברהם אבואלעפיא זצ״ל, מתקיפי קמאי לפני כשבע מאות שנה, ביאור הנהגת האדם להגיע להשגות קרובות לדרגת הנבואה'. נוסח זה חוזר גם בשער 'ספר החשק'. בהסכמתו כתב הרב פישר:

> ב״ה, יום ה' אלול תשנ״ח. הן בא אלי הרב הגאון מו״ה יעקב חזקיהו פיש שליט״א[276] ובידו קנקן חדש מלא ישן נושן, חבור עתיק יומין מכתב יד לחד מגדולי קמאי רבי אברהם אבולעפיה זצ״ל ואין מן הצורך להרבות בדברים בגדולת הספר הקדוש ומחברו הגדול, ועצם הדפסת ספר כזה ודאי מביא אור בהיר לחכמת הקבלה. ובודאי זכות מצוה גדולה נפלה בחלקו להוציאו לאור עולם, וברכות ינוחו על ראשו, ואמינא לפעלא טבא איישר.

ל'ספר החשק' נוספה גם הסכמה של אביו של המהדיר, הרב נתנאל ספרין, שכתב בין היתר:

> שלמה המלך ע״ה כתב בספרו קהלת ג', לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים. שכל המאורעות המתהווים בעולם המה המה בהשגחה פרטית, שהגיע העת כעת מן השמים להגלות, כמו כן הנני אומר על כתבי רבי אברהם אבולעפיא זצ״ל, שהוא חד מתקפי קדמאי מלפני שבע מאות שנים, שהגיע העת עכשיו להגלות כתביו בדפוס. ובהדי כבשי דרחמנא למה לן, וזכה בני היקר הרה״ג מוה״ר מתתיהו שליט״א להתעסק בכתביו, וזכה להוציא ספרו השני הוא 'ספר החשק', אשר בכתביו השתמשו כל גדולי המקובלים כידוע, ועיקר הספר וכן כל כתביו, הוא מבוא לחכמת הצירוף, שנתעסקו בה הראשונים ולפניהם.

276 הרב פיש הוא שמימן את עבודתו של הרב מתתיהו ספרין על הספר. ראו: ספר החשק, עמ' 7.

והנה חכמת הקבלה מחולקת לשני חלקים, האחד הוא חכמת הצירוף, והשני הוא יחודי הספירות והפרצופים.[277] חכמת הצירוף, מצינו כבר בחז״ל במסכת ברכות נ״ה ע״א, שאמר רבי יהודה אמר רב, דכל כחו של בצלאל שהטיל עליו הקב״ה ע״י משה רבנו ע״ה לבנות המשכן וכליו, הוא מטעם שיודע היה בצלאל לצרף אותיות שנב[ר]או בהן שמים וארץ וכו'. [...] וכן עיקר ספר יצירה הוא בביאור החכמה הזאת. והמפרשים עליו הרחיבו לבאר חכמה זו ע״ש, וכן כמה וכמה קטעים מהזוה״ק אי אפשר להבינם מבלי חכמה זאת, כמו בפרשת תרומה דף קנ״ט א והלאה [...] וע״ע בפרדס רימונים בשער הצירוף ובע״ח [ובעץ חיים] שער השמות. ועיקר היחודים שבשער רוה״ק [רוח הקודש] (שסידרם מהרש״ו [ר' שמואל בן חיים ויטאל] ז״ל ושער היחודים (שסידרם הרמ״פ ז״ל) מבוססים על חכמה זאת, וכן מבואר בע״ח [בעץ חיים] בשער ג' ריש פ״ב [פרק ב] [...] והנה הראשונים התעסקו בזה החכמה בהרחבה כמבואר בספריהם שחלקם באו בדפוס וחלקם עודם בכת״י [בכתבי יד], ובפרט ספרי רבינו אלעזר מגרמיזא בעל הרוקח, ואחד מהם הוא ספרא דנן של רבינו המחבר.

כמו כן דרך בזה הדרך והתעסק בזה רבינו אור שבעת הימים אור ישראל הבעש״ט זצ״ל [...]

והחלק השני בחכמת בקבלה[!], הוא בהבנת יחודי הספירות והפרצופים להנהגת העולם, הנה חלק זה הסתירו הראשונים [...] אולם בהגיע עת דודים לגלות חלק חכמה זאת [...] העיר השי״ת כוכב ממזרח השמש, הוא [...] רבינו האריז״ל [...] הוא אשר בעיקר גילה והרחיב בפרטי פרטות חלק זה מחכמת הקבלה בכתביו הקדושים כידוע.

והנה שתי בחינות אלו הם שני תאמי צביה ואל יחסר המזג, אשר כל אחד משלים לשני, כי אי אפשר להבין חלק אחד בלי השני כידוע ליודעים והמה פתוחי חותם קודש לד', וקצרתי בזה ואכמ״ל [ואין כאן מקום להאריך], ואברך את כל אלו הבאים להקדש ולהטהר את עצמם, אחרי שמלאו כריסם בש״ס ופוסקים, שיתקיים בהם מקרא שכתוב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, שיזכו להשראת השכינה עליהם ועל ראשם שכינת אל [...]

277 השוו לחלוקה דומה אצל אבולעפיה, וזאת ליהודה, מהדורת גרוס, עמ' יט; וראו: אידל, משמעויות המונח קבלה, עמ' 47.

ויתרבה הדעת התחברות והתדבקות האדם לקונו ולעשות רצונו, ועי״ז נזכה כולנו במהרה לביאת גוצ״א [גואל צדק אמן].

הרב נתנאל ספרין מצדיק אם כן את הדפסתם של כתבי אבולעפיה בכמה טיעונים. הוא מציג את קבלתו כמשלימה את קבלת הספירות; הוא מציג את המחברים השונים שהושפעו מאבולעפיה וציטטו אותו; וכמו כן הוא משווה בין התגלותה המפורטת של קבלת הספירות, בזמנה, בידי האר״י וממשיכיו, לבין התגלותה והדפסתה כיום של קבלת אבולעפיה. ברור שהצורך להצדיק ולנמק מצביע על המודעות לחידוש.

הדפסת ספרי אבולעפיה לא נתקלה בהתנגדות של חוגי היראים, ואף להיפך. משנות השבעים של המאה העשרים ואף קודם לכן ידוע על קבוצות בשכונת מאה שערים שהיו לומדות את כתבי אבולעפיה. באותה שנה, 1999, הדפיס הרב אמנון גרוס, חסיד ברסלב מבית שמש, שלושה כרכים מחיבוריו של אבולעפיה: רזי חיי העולם הבא והאיגרת וזאת ליהודה, אמרי שפר, גן נעול והאיגרת שבע נתיבות התורה. הספרים נדפסו ללא הסכמות. בשער הספר הראשון, חיי העולם הבא, מכונה אבולעפיה ׳החכם השלם והכולל המאור הגאון הגדול המפורסם החסיד והעניו. המקובל אלהי כמוהר״ר אברהם אבולעפיה זצלה״ה. שהיה נקרא בפי כל ״אברהם הרואה״׳. לספר מצורף מבוא של המהדיר המציג את דמותו של אבולעפיה על פי דבריו בספר ׳אוצר עדן גנוז׳ שצוטטו לעיל. גרוס ציטט את דברי הביקורת החריפים של הרשב״א, ואת דבריו של ר׳ יהודה חייט נגד אבולעפיה, המופיעים בהקדמה לפירושו על ׳מערכת האלוהות׳. אחר כך דן גרוס בדברי החיד״א על אבולעפיה ובמקורות נוספים, בהדפסת השער הרביעי של ׳שערי קדושה׳, בהדפסת ׳סולם העליה׳ ו׳שערי צדק׳, וכן מביא מדבריהם של חכמים שהעריכו את אבולעפיה, כמו הרדב״ז (ר׳ דוד בן זמרא, המאה השש עשרה). לספריו האחרים של אבולעפיה שאותם הדפיס הוסיף גרוס מבואות קצרים ובהם הציג בקיצור את גדולתו של אבולעפיה ואת חשיבותו. שנה לאחר מכן הדפיס גרוס את אוצר עדן גנוז, ובשנת 2001 את אור השכל, חיי הנפש, מפתח החכמות, מפתח הספירות, מצרף לשכל וספר האות. בשנה שאחריה את ספר המלמד, ספר מפתח הרעיון, ספר נר אלהים ואת ספר סתרי תורה. בשנה אחריה את ספר הצירוף ופירוש על התורה. גרוס מוציא מהדורות חדשות ומתוקנות של כל אחד מן הספרים. כיום הם ניתנים לרכישה בחנויות הספרים המתמחות בספרים מסורתיים, בירושלים, בבני ברק ובמקומות רבים נוספים.

חיבורים רבים של אבולעפיה מצויים גם באתר של אמנון גרוס, ׳אברהם אבולעפיה – קבלת האותיות – לדעת ברוח׳, http://abuelafia.blogspot.co.il/ (המפנה גם לקבוצת אבולעפיה בפייסבוק), וכן באתרים נוספים, כגון האתר הצ׳כי http://www.hebrew.grimoar.cz/ שמצויים בו כמה עשרות ספרי קבלה, ובכללם גם חיבורים של אבולעפיה, באתר Hebrewboosk.org שמצויות בו מהדורותיו של אמנון גרוס (בדרך כלל לא המהדורות המעודכנות), וגם בתקליטור ׳אוצר הספר התורני׳. בסוף המאה העשרים ובתחילת המאה העשרים ואחת נפרץ החרם של הרשב״א, וכתבי אבולעפיה הפכו לחלק בלתי נפרד מספרות הקבלה הנדפסת והנוכחת ברשת האינטרנט.

בנוסף לכך הפך אבולעפיה נוכח גם בתרבות הפופולרית במערב. למחשב בשם ׳אבולעפיה׳ יש תפקיד חשוב בספרו של אומברטו אקו ׳המטוטלת של פוקו׳ (בעברית, 1991). הרומן ׳עונת הדבורים׳ (Bee Season) מאת מילה גולדברג (2000), שגם עובד לסרט בשם זה בכיכובו של ריצ׳רד גיר וג׳ולייט ביינוש (2005), עוסק בתחרות הכתיב האמריקאית, Spelling Bee, תחרות כלל ארצית המתקיימת מדי שנה מאז 1925 בין תלמידי בתי הספר בארצות הברית. המתחרים ביניהם על ידיעת הכתיב האנגלי. המנצח זוכה בדרך כלל גם לפגישה עם נשיא ארצות הברית. טכניקות של אבולעפיה משמשות ברומן ובסרט כדי להצליח בתחרות.

ביבליוגרפיה וקיצוריה

אבולעפיה, אוצר עדן גנוז
ר׳ אברהם אבולעפיה, אוצר עדן גנוז, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תש״ס; כתב יד אוקספורד-בודליאנה 1580 (Bodl. Or. 606)

אבולעפיה, אור השכל
ר׳ אברהם אבולעפיה, אור השכל, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״א

אבולעפיה, גט השמות
ר׳ אברהם אבולעפיה, גט השמות, בתוך ספר נר אלהים, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״ב; כתב יד אוקספורד-בודליאנה 1682

אבולעפיה, וזאת ליהודה
ר׳ אברהם אבולעפיה, וזאת ליהודה, גנזי חכמת הקבלה, בעריכת אהרן ילינק, לייפציג תרי״ג; בתוך ספר חיי עולם הבא, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשנ״ט; כתב יד ניו-יורק בהמ״ל 1887

אבולעפיה, חיי הנפש
ר׳ אברהם אבולעפיה, חיי הנפש, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״א; כתב יד מינכן 408

אבולעפיה, חיי העולם הבא
ר׳ אברהם אבולעפיה, חיי העולם הבא, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשנ״ט; כתב יד פריס, הספריה הלאומית 777; כתב יד אוקספורד-בודליאנה 1582

אבולעפיה, מפתח החכמות
ר׳ אברהם אבולעפיה, מפתח החכמות, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״א

אבולעפיה, מפתח הספירות
ר׳ אברהם אבולעפיה, מפתח הספירות, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״א

אבולעפיה, מצרף השכל
ר׳ אברהם אבולעפיה, ספר מצרף השכל וספר האות, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״א

אבולעפיה, נר אלהים
ר׳ אברהם אבולעפיה, נר אלהים, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״ב

אבולעפיה, ספר האות
ר׳ אברהם אבולעפיה, ספר מצרף השכל וספר האות, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״א

אבולעפיה, ספר גאולה
ר׳ אברהם אבולעפיה, ספר גאולה, מהדורת רפאל כהן, ירושלים 2001; כתב יד לייפציג 39

אבולעפיה, ספר הפטרה
ר׳ אברהם אבולעפיה, ספר הפטרה, בתוך ספר מצרף השכל, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״א

אבולעפיה, ספר החשק
ר׳ אברהם אבולעפיה, ספר החשק, בתוך ספר מפתח הרעיון, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״ב; כתב יד וטיקן 291

אבולעפיה, ספר המליץ
ר׳ אברהם אבולעפיה, ספר המליץ, כתב יד רומא-אנג׳ליקה 38

אבולעפיה, ספר המלמד
ר׳ אברהם אבולעפיה, ספר המלמד, בתוך ספר מפתח הרעיון, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״ב

אבולעפיה, ספר מפתח השמות
ר׳ אברהם אבולעפיה, ספר מפתח השמות, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״א

אבולעפיה, ספר סתרי תורה
ר׳ אברהם אבולעפיה, ספר סתרי תורה, מהדורת אמנון גרוס, ירושלים תשס״ב; כתב יד פריז, הספריה הלאומית BN 774

אבולעפיה, ספר העדות
ר׳ אברהם אבולעפיה, ספר העדות, מהדורת אמנון גרוס, בתוך ספר מצרף השכל וספר האות, ירושלים תשס״א

אבולעפיה, שבע נתיבות התורה
ר׳ אברהם אבולעפיה, שבע נתיבות התורה, מהדורת ילינק – Adolph Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, H. Hunger: Leipzig 1854; מהדורת אמנון גרוס – בתוך ספר גן נעול, ירושלים תש״ס

אבן עזרא
פירושי התורה לרבנו אברהם אבן עזרא, מהדורת אשר וייזר, מוסד הרב קוק: ירושלים תשס״ה

אברמס, בעקבות הפירוש
דניאל אברמס, ׳בעקבות הפירוש האבוד לספר יצירה לר׳ יעקב בן יעקב הכהן: מהדורה של פירוש ספר יצירה על פי כתבי היד הקבליים הקדומים ביותר׳, קבלה, 2 (תשנ״ז), עמ׳ 311-342

אברמס, כתיבת הסוד
דניאל אברמס, 'כתיבת הסוד באשכנז והמעבר לקבלה בספרד', מחניים, 6 (תשנ"ד), עמ' 103-94

אברמס, כתבי יד קבליים
Daniel Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, Second revised edition expanded with a new chapter, with a foreword by David Greetham, Magnes Press & Cherub Press: Jerusalm and Los Angeles 2013

אברמס, ספר הבהיר
דניאל אברמס, ספר הבהיר על פי כתבי יד קדומים, כרוב: לוס אנג'לס תשנ"ד

אהל מועד
ספרי המקובלים הקדמונים, בעריכת יוסף אלעזר פרוש, א' פרוש: ירושלים תשס"ב, עמ' לב-קמו

אופנהיימר, חזונות זכריה
בנימין אופנהיימר, חזונות זכריה: מן הנבואה לאפוקליפטיקה, החברה לחקר המקרא בישראל: ירושלים תשכ"א

אורבך, חז"ל
אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, מאגנס: ירושלים תשכ"ט

אידל, אברהם אבולעפיה והאפיפיור
משה אידל, 'אברהם אבולעפיה והאפיפיור: משמעותו של נסיון שנכשל', פרקים בקבלה נבואית, אקדמון: ירושלים 1990, עמ' 51-74

אידל, אזוטריות אשכנזית
Moshe Idel, 'Ashkenazi Esotericism and Kabbalah in Barcelona', *Hispania Judaica*, 5 (2007), pp. 69-113

אידל, אין בידנו
Moshe Idel, 'We Have No Kabbalistic Tradition on This', *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, ed. Isadore Twersky, Harvard University Center for Jewish Studies: Cambridge, Massachusetts 1983, pp. 51-74

אידל, בין אשכנז לקסטיליה
משה אידל, 'בין אשכנז לקסטיליה במאה השלוש עשרה: השבעות, רשימות ושערי דרשות בחוגו של ר' נחמיה בן שלמה הנביא והשפעותיהן', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 554-475

אידל, דמות האדם
משה אידל, 'דמות האדם שמעל הספירות', דעת, 4 (תש"ם), עמ' 41-56

אידל, דמות האדם (אנגלית)
Moshe Idel, 'The Image of Man Above the *Sefirot*: R. David ben Yehua he-Hasid's Theosophy of Ten Supernal *Sahsahot* and Its Reverberations', *Kabbalah*, 20 (2009), pp. 181-212

אידל, הערות ראשוניות
משה אידל, 'הערות ראשוניות על הפרשנות הקבלית לסוגיה', ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, בעריכת משה בר-אשר, אקדמון: ירושלים תשנ"ב, עמ' 773-784

אידל, החוויה המיסטית
משה אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, מהדורה שניה, מאגנס: ירושלים תשס"ב

אידל, חלון ההזדמנויות
משה אידל, 'חלון ההזדמנויות של הקבלה: 1270-1290', דעת, 48 (תשס"ב), עמ' 5-32

אידל, היובל
משה אידל, 'היובל במיסטיקה היהודית', שלהי מאות: קיצם של עידנים, בעריכת יוסף קפלן, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל: ירושלים תשס"ה, עמ' 67-98

אידל, ילינק
משה אידל, 'על אהרן ילינק והקבלה', פעמים, 100 (תשס"ד), עמ' 15-22

אידל, כתבי
משה אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו

אידל, לא כל כך רע
משה אידל, 'לא כל כך רע', הארץ, 16/06/2000

אידל, לויתן ובת זוגו
משה אידל, 'לויתן ובת זוגו: ממיתוס תלמודי למיתוסים קבליים', המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות, בעריכת משה אידל ואיתמר גרינולד, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל: ירושלים תשס"ד, עמ' 145-186

אידל, לשון תורה והרמנויטיקה
משה אידל, אברהם אבולעפיה: לשון תורה והרמנויטיקה, שוקן: ירושלים תשנ"ד

אידל, מאגיה
משה אידל, 'יהדות, מיסטיקה יהודית ומאגיה', מדעי היהדות, 36 (תשנ"ו), עמ' 25-40

אידל, מורה נבוכים
Moshe Idel, 'Maimonides' Guide of the Perplexed and the Kabbalah', *Jewish History*, 18 (2004), pp. 197-226

אידל, המחשבה היהודית
משה אידל, 'המחשבה היהודית בספרד בימי הביניים', מורשת ספרד, בעריכת חיים ביינארט, מאגנס: ירושלים תשנ"ב, עמ' 223-207

אידל, מיסטיקאים משיחיים
Moshe Idel, *Messianic Mystics*, Yale University Press: New Haven 1998

אידל, מלחמת היצרים
משה אידל, 'מלחמת היצרים: פסיכומכיה בקבלה הנבואית של אברהם אבולעפיה', שלום ומלחמה בתרבות היהודית, בעריכת אבריאל בר-לבב, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל: ירושלים תשס"ו, עמ' 143-99

אידל, ר' מנחם רקנאטי
משה אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, שוקן: ירושלים תשנ"ח

אידל, משיחיות ומיסטיקה
משה אידל, משיחיות ומיסטיקה, משרד הבטחון ההוצאה לאור: תל אביב תשנ"ב

אידל, ר' נתן
משה אידל, 'ר' נתן בן סעדיה חראר, בעל ספר שערי צדק והשפעתו בארץ ישראל', שלם, ז (תשס"ב), עמ' 58-47

אידל, נשמת אלוה
משה אידל, 'נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו', החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, בעריכת שחר ארזי, מיכל פכלר וברוך כהנא, משכל: תל אביב תשס"ד, עמ' 380-338

אידל, סדר הלימוד
משה אידל, 'סדר הלימוד של ר' יוחנן אלימנו', תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 331-303

אידל, ספר יצירה
משה אידל, 'ספר יצירה ופירושיו בכתבי ר' אברהם אבולעפיה, ושרידי פירושו של ר' יצחק מבדרש והשפעתם', תרביץ, עט (תש"ע-תשע"א), עמ' 556-471

אידל, עולמות עתיקים
Moshe Idel, *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, University of Pennsylvania Press: Philadelphia 2010

אידל, על הרב
משה אידל, 'על הרב: ממלומד למורה-דרך לחוויה מיסטית', רבנות: האתגר, בעריכת ידידיה צ' שטרן ושוקי פרידמן, ב, המכון הישראלי לדמוקרטיה: ירושלים תשע"א, עמ' 869-843

אידל, על כוונת שמונה עשרה
משה אידל, 'על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סגי-נהור', משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, בעריכת מיכל אורון ועמוס גולדרייך, מוסד ביאליק: ירושלים תשנ"ד, עמ' 52-25

אידל, על משמעויות המונח קבלה
משה אידל, 'על משמעויות המונח קבלה: בין הקבלה הנבואית לקבלת הספירות במאה הי"ג', פעמים, 93 (תשס"ג), עמ' 76-39

אידל, על סתרי תורה
משה אידל, 'על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה', על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית, ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי, בעריכת בנימין בראון ואחרים, המכון הישראלי לדמוקרטיה: ירושלים תשע"ב, עמ' 458-371

אידל, יהודי הכוכב שבתאי
Moshe Idel, *Saturn Jews: On the Witches Sabbat and Sabbateanism*, Continuum: London 2011

אידל, מאגיה של שמות הקודש
משה אידל, 'בין מאגיה של שמות הקודש לקבלת השמות של ר' אברהם אבולעפיה', מחניים, 14 (תשס"ג), עמ' 96-79

אידל, על תורת האלוהות
משה אידל, 'על תורת האלוהות בראשית הקבלה', שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות היהודית מוגשים לברכה זק, בעריכת זאב גריס, חיים קרייסל, בועז הוס, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב: באר שבע תשס"ד, עמ' 148-131

אידל, פירושים לסוד העיבור
משה אידל, 'פירושים לסוד העיבור בקבלת קטלוניה במאה הי"ג ומשמעותם להבנתה של הקבלה בראשיתה ולהתפתחותה', דעת, 72 (תשע"ב), עמ' 49-5; 73 (תשע"ב), עמ' 44-5

אידל, פירושים לסוד העריות
משה אידל, 'פירושים לסוד העריות בראשית הקבלה', קבלה, 12 (תשס"ד), עמ' 199-89

אידל, הפירוש המאגי והניאופלטוני
משה אידל, 'הפירוש המאגי והניאופלטוני של הקבלה בתקופת הרינסאנס', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ב), עמ' 112-60

אידל, הקבלה באיזור הביזנטי
משה אידל, 'הקבלה באיזור הביזנטי: עיונים ראשונים', קבלה, 18 (2008), עמ' 227-197

אידל, קבלה: היבטים חדשים
משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגם אבריאל בר-לבב, שוקן: ירושלים 1993

אידל, קבלה וארוס
משה אידל, קבלה וארוס, תרגמו שרגא בר-און ויקיר פז, שוקן: ירושלים 2010

אידל, קווים
משה אידל, 'קווים להגותם של היהודים בספרד הנוצרית', סגולה לאריאלה: מאסף דברי מחקר וספרות לזכרה של אריאלה דים-גולדברג, בעריכת משה אידל ואחרים, הוצאת המשפחה: ירושלים תש"ן, עמ' 213-207

אידל, רמב"ן
משה אידל, 'ר' משה בן נחמן – קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 580-535

אידל, הרשב"א ואברהם אבולעפיה
משה אידל, 'הרשב"א ואברהם אבולעפיה: לתולדותיו של פולמוס קבלי נזנח', עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת דניאל בויארין ואחרים, מאגנס: ירושלים תש"ס, עמ' 251-235

אידל, שבת
Moshe Idel, Sabbath: 'On Concepts of Time in Jewish Mysticism', *Sabbath: Idea, History, Reality*, ed. Gerald J. Blidstein, Ben Gurion University Press: Beer Sheva 2014, pp. 57-93

אידל, שבתי
משה אידל, 'שבתי הכוכב ושבתי צבי: גישה חדשה לשבתאות', מדעי היהדות, 37 (תשנ"ז), עמ' 184-161

אידל, שלמויות בולעות
משה אידל, שלמויות בולעות: קבלה ופרשנות, תרגמה מאנגלית תרצה ארזי, ידיעות אחרונות: תל אביב 2012

אידל, התפילה בקבלת פרובנס
משה אידל, 'התפילה בקבלת פרובנס', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 286-265

אלבוים, להבין
יעקב אלבוים, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, מוסד ביאליק: ירושלים תשס"א

אלקיים, סוד האמונה
אברהם אלקיים, סוד האמונה בכתבי נתן העזתי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד

באיינס, חיבור קופטי גנוסטי
Charlotte Augusta Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*, Cambridge University Press: Cambridge 2013 (1933)

בארקר, הברית הישנה
Margaret Barker, *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, Society for Promoting Christian Knowledge: London 1987

בארקר, המלאך הגדול
Margaret Barker, *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*, Society for Promoting Christian Knowledge: London 1992

בויארין, מטטרון
Daniel Boyarin, 'Is Metatron a Converted Christian?', *Judaïsme Ancien*, 1 (2013), pp. 13-62

בחרמן ודקר, אגודוקומנטים
אריאן בחרמן ורודולף דקר, 'אגודוקומנטים וחקר ההיסטוריה של התרבות', העבר ומעבר לו: עיונים בהיסטוריה ובפילוסופיה שי לאלעזר וינריב, בעריכת אמיר הורוביץ ואחרים, האוניברסיטה הפתוחה: רעננה תשס"ו, עמ' 262-245

ביינארט, פרקי ספרד
חיים ביינארט, פרקי ספרד, מאגנס: ירושלים תשנ"ח

בן-שלום, חוגי הקבלה
רם בן-שלום, 'חוגי הקבלה בפרובנס במאה הי"ג: הערכה חדשה-ישנה', תרביץ, פב (תשע"ד), עמ' 605-569

בן-שלום, יהודי פרובנס
רם בן-שלום, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, האוניברסיטה הפתוחה: רעננה 2016 (בדפוס)

בער, תולדות היהודים
יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, עם עובד: תל אביב תשי"ט

בראשית רבא
מדרש בראשית רבא, מהדורת יהודה תיאודור וחנוך אלבק, שלם: ירושלים תשנ"ו

בר-לבב, אגודוקומנטים
אבריאל בר-לבב, 'אגודוקומנטים בצוואות מוסר', העבר ומעבר לו: עיונים בהיסטוריה ובפילוסופיה שי לאלעזר וינריב, בעריכת אמיר הורוביץ ואחרים, האוניברסיטה הפתוחה: רעננה תשס"ו, עמ' 282-263

בר-לבב, זיכרון יום המוות
אבריאל בר-לבב, 'סיפור ריטואל ומטאפורה: זיכרון יום המוות כאימון רוחני והמלחמה הפנימית בספרות המוסר', שלום ומלחמה בתרבות היהודית, בעריכת אבריאל בר-לבב, מרכז שזר לתולדות ישראל: ירושלים תשס"ו, עמ' 163-145

בר-לבב, המרחב הקדוש
אבריאל בר-לבב, 'המרחב הקדוש של המולדת המיטלטלת: ארכיאולוגיה של הספריות הסמויות מן העין בתרבות היהודית מימי הביניים ועד ימינו', לראות ולגעת: עליה לרגל ומקומות קדושים ביהדות, בנצרות ובאסלאם, מחקרים לכבוד אורה לימור, בעריכת יצחק חן ואיריס שגריר, האוניברסיטה הפתוחה: רעננה 2011, עמ' 320-297

בר-לבב, סיפור
אבריאל בר-לבב, 'סיפור, ריטואל ומטאפורה: זיכרון יום המוות כאימון רוחני והמלחמה הפנימית בספרות המוסר', שלום ומלחמה בתרבות היהודית, בעריכת אבריאל בר-לבב, מרכז זלמן שזר: ירושלים תשס"ו

גוטהולד, יחס
זאב גוטהולד, 'יחס חכמינו למיתולוגיה היוונית', מחנים, קיב (תשכ"ז), עמ' 49-36

גוטליב, מחקרים
אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, ערך וההדיר יוסף הקר, אוניברסיטת תל אביב תשל"ו

גולדרייך, שם הכותב
עמוס גולדרייך, שם הכותב וכתיבה אוטומטית בספרות הזוהר ובמודרניזם, כרוב: לוס אנג'לס 2010

גרין, השכינה
אברהם יצחק גרין, השכינה, מרים הבתולה ושיר השירים: הרהורים על סמל קבלי בהקשרו הנוצרי, תרגם דוד לוביש, בעריכת אלחנן ריינר וגדעון עפרת, סדרת יריעות ד, הוצאת ארנה הס: ירושלים תשס"ג

גרינולד, גימטריות
איתמר גרינולד, 'על שימושיהן של גימטריות בישראל', ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, בעריכת משה בר-אשר, אקדמון: ירושלים תשנ"ב, עמ' 832-823

גרינאפ, ספר הלבנה
אלברט ו' גרינאפ, ספר הלבנה, לונדון 1912

גריס, העתקת
זאב גריס, 'העתקת והדפסת ספרי קבלה כמקור ללימודה', מחנים, 6 (תשנ"ד), עמ' 211-204

דימיטרובסקי, תשובות הרשב"א
חיים זלמן דימיטרובסקי, תשובות הרשב"א, מוסד הרב קוק: ירושלים תש"ן-תשע"ה

דן, תולדות
יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל: ירושלים תשס"ט-תשע"ד

דרורי, ראשית המגעים
רינה דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, הקיבוץ המאוחד: תל אביב 1988

האמונה והבטחון
האמונה והבטחון, כתבי רמב"ן, מהדורת שעוועל, ב, עמ' שמא-תמח

הורטדו, אלוהים
Larry W. Hurtado, *God in New Testament Theology*, Abingdon Press: Nashville 2010

הורטדו, כיצד הפך
לארי הורטדו, כיצד הפך ישוע לאל?, תרגמו דליה עמארה וכנה ורמן, בעריכת כנה ורמן, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון שבנגב: באר שבע 2006

הורטדו, מסירות
Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, William B. Eerdmans Publishing: Grand Rapids 2003

היימס, חותמת
Harvey J. Hames, 'A Seal within a Seal: The Imprint of Sufism in Abraham Abulafia's Teachings', *Medieval Encounters*, 12 (2006), pp. 153-172

היימס, כמו מלאכים
Harvey J. Hames, *Like Angels on Jacob's Ladder: Abraham Abulafia, the Franciscans, and Joachimism*, State University of New York Press: Albany, New York 2007

היכלות רבתי (מהדורת ילינק)
היכלות רבתי, בית המדרש, ג, מהדורת אהרן ילינק, ליפציג תרט"ו

היכלות רבתי (מהדורת ורטהימר)
פרקי היכלות, מהדורת שלמה אהרן ורטהימר, ירושלים תרמ"ט

הלברטל, על דרך האמת
משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, מכון שלום הרטמן: ירושלים תשס"ו

הלברטל, סתר וגילוי
משה הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, סדרת יריעות ב, ארנה הס: ירושלים תשס"א

הלברטל, הרמב"ם
משה הלברטל, הרמב"ם: ר' משה בן מיימון, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל: ירושלים תשס"ט

הלל בן שמואל מווירונה, תגמולי הנפש
ספר תגמולי הנפש להלל בן שמואל מווירונה, מהדורת יוסף ב׳ סרמוניטה, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים: ירושלים תשמ״א

הלקין, בעקבות רמב״ם
אברהם ש׳ הלקין, בעקבות רמבם: מדברי סנגוריו, פרשניו ומבקריו, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל: ירושלים תשל״ט

הלקין, החרם
אברהם ש׳ הלקין, ׳החרם על לימוד הפילוסופיה׳, פרקים: ספר השנה של מכון שוקן למחקר היהדות, א, ירושלים תשכ״ז-תשכ״ח, עמ׳ 56-35

הרווי, אידל על שפינוזה
Warren Zeev Harvey, 'Idel on Spinoza', *Journal for the Study of Religions and Ideologies, [=Essays in Honor of Moshe Idel]*, 18 (2008), pp. 99-105

הררי, לאשה
יובל הררי, ׳לאשה שתבוא אחריך: כשפי אהבה במאגיה היהודית הקדומה׳, קבלה, 5 (תש״ס), עמ׳ 264-247

הררי, מגיה יהודית
יובל הררי, ׳מגיה יהודית: מתווה והערות׳, איל פריזינטי, ה (תשע״ב), עמ׳ 85-13

הרשקוביץ, מלחמת מצווה
William K. Herskowitz, *Judaeo-Christian Dialogue in Provence as Reflected in 'Milhemet Mitzva' of R. Meir Hameili*, Ph.D. Dissertation, Yeshiva University: New York 1974

וולפסון, אברהם אבולעפיה
Elliot R. Wolfson, *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*, Cherub Press: Los Angeles 2000

וולפסון, דונולו
Elliot R. Wolfson, 'The Theosophy of Shabbetai Donnolo, with Special Emphasis on the Doctrine of Sefirot in his Sefer Hakhmoni', *The Frank Talmage Memorial Volume*, II, ed. Barry Walfish, Haifa University Press: Haifa 1992, pp. 281-316

וולפסון, דמות יעקב
אליוט וולפסון, ׳דמות יעקב חקוקה בכיסא הכבוד: עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז׳, משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ׳ אפרים גוטליב, בעריכת מיכל אורון ועמוס גולדרייך, מוסד ביאליק: ירושלים תשנ״ד, עמ׳ 185-131

וולפסון, על דרך האמת
Elliot R. Wolfson, 'By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic', *AJS Review*, 14 (1989), pp. 103-178

ויקרא רבה
מדרש ויקרא רבה, מהדורת מרדכי מרגליות, בית המדרש לרבנים באמריקה: ניו יורק וירושלים תשנ״ג

חלמיש, מבוא לקבלה
משה חלמיש, מבוא לקבלה, ספרית אלינר, ההסתדרות הציונית: ירושלים תשנ״א

יהודה הברצלוני, פירוש ספר יצירה
פירוש ספר יצירה לר׳ יהודה בר ברזילי הברצלוני, מבוא והערות מאת שלמה זלמן חיים הלברשטם והערות נוספות מאת דוד קויפמן, ברלין 1885

יהלום, בין גירונה לנרבונה
שלם יהלום, בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב״ן, מכון בן-צבי: ירושלים תשע״ג 2012

יהלום, חשיבותו
שלם יהלום, חשיבתו ההלכית של הרמב״ן לאור מקורותיו הפרובנסלים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן: רמת גן תשס״ג

יהלום, יהודה בן יקר
שלם יהלום, ׳רבי יהודה בן יקר: תולדותיו ומקומו במשנת הרמב״ן׳, סידרא, יז (תשס״ב), עמ׳ 107-79

יהלום, קבלה וחידוש
שלם יהלום, ׳קבלה וחידוש בכתבי הרמב״ן ובמחקר: עיון בסוגיות הקטלנית וצומת הגידין׳, קבלה, 17 (תשס״ח), עמ׳ 231-201

יושיקו-ריד, חשיבה מחדש
Annette Yoshiko Reed, 'Rethinking (Jewish-) Christian Evidence for Jewish Mysticism', *Hekhalot Literature in Context: Between Byzantium and Babylonia*, eds. Ra'anan Boustan, Martha Himmelfarb, Peter Schäfer, Mohr Siebeck: Tübingen 2013, pp. 349-377

ישראלי, אבני דרך
עודד ישראלי, ׳מדרשת תורת ה׳ תמימה לפירוש התורה: אבני דרך ביצירתו של הרמב״ן׳, תרביץ, פג (תשע״ה), עמ׳ 195-163

ישראלי, מוקדם ומאוחר
עודד ישראלי, ׳מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירוש רמב״ן לתורה׳, ציון, עט (תשע״ד), עמ׳ 506-477

ישראלי, מקובל בעל כורחו
עודד ישראלי, 'מקובל בעל-כורחו: ר' יהודה בן יקר – בין דמות לדימוי', קבלה, 31 (תשע"ד), עמ' 309-281

כהן, ההיסטוריה
ההיסטוריה של ארץ ישראל, כרך שביעי – שלטון הממלוכים והעות'מאנים (1804-1260), בעריכת אמנון כהן, כתר ויד יצחק בן צבי: ירושלים 1981

כתבי רמב"ן
כתבי רבינו משה בן נחמן, מהדורת חיים דוב שעוועל, מוסד הרב קוק: ירושלים תשכ"ג-תשכ"ד

ליבס, האומנם
יהודה ליבס, 'האומנם בתולה היא השכינה?', פעמים, 102-101 (תשס"ה), עמ' 313-303

ליבס, חטאו של אלישע
יהודה ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, אקדמון: ירושלים תש"ן

ליבס, מאגיה
יהודה ליבס, 'מאגיה וקבלה', מבוא לספרו של גרשם שלום, שדים רוחות ונשמות, בעריכת אסתר ליבס, מכון בן-צבי: ירושלים תשס"ד, עמ' 7-3

ליבס, תורת היצירה
יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, שוקן: ירושלים תשס"א

ללי, הגירסה העברית
Fabrizio Lelli, 'La Versioni Ebraiche di un Testo Eremetico: Il Sefer Ha-Levanah', *Henoch*, 12 (1990), pp. 147-164

מאק, שבעים פנים
חננאל מאק, 'שבעים פנים לתורה: למהלכו של ביטוי', ספר היובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, בעריכת משה בר-אשר, אקדמון: ירושלים תשנ"ב, עמ' 462-449

מורה נבוכים (מהדורת אבן-שמואל)
מורה הנבוכים לרבנו משה בן מימון, תרגם שמואל אבן תיבון, מהדורת יהודה אבן-שמואל, מוסד הרב קוק: ירושלים תש"ו

מורה נבוכים (תרגום שורץ)
מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תרגם מיכאל שורץ, אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה לאור: תל אביב 2002

מרוז, אור בהיר
רונית מרוז, 'אור בהיר הוא במזרח: על זמנו ומקומו של מקצתו של ספר הבהיר', דעת, 49 (תשס"ב), עמ' 180-137

נתן חראר, שערי צדק
Natan-Ben-Sa'adyah-Har'ar, *Le Porte della Giustizia*, eds. Moshe Idel and Maurizio Mottolese, Adelphi: Milano 2001

סגרמן, הנחש
Robert J. Sagerman, *The Serpent Kills or the Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*, Brill: Leiden 2011

ספר יצירה
ספר יצירה, לוין אפשטיין: ירושלים תשכ"ה

ספרי המקובלים
ספרי המקובלים הקדמונים, בעריכת יוסף אלעזר פרוש, א' פרוש: ירושלים תשס"ב

עמנואל, חכמים
שמחה עמנואל, 'חכמים, תלמידים ויצירתם הספרותית', רש"י: דמותו ויצירתו, בעריכת אברהם גרוסמן ושרה יפת, ב, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל: ירושלים תשס"ט, עמ' 478-465

עמנואל, על אמירת
שמחה עמנואל, 'על אמירת הפיוט מכניסי רחמים', המעין, לח, א (תשנ"ח), עמ' 11-5

פדיה, אחוזים בדיבור
חביבה פדיה, 'אחוזים בדיבור: לבירורו של הדפוס הנבואי-מתפעל אצל ראשוני המקובלים', תרביץ, סה (תשס"ו), עמ' 636-565

פדיה, המראה והדיבור
חביבה פדיה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חוויית ההתגלות במסתורין היהודי, כרוב: לוס אנג'לס תשס"ב

פדיה, הרמב"ן
חביבה פדיה, הרמב"ן: התעלות – זמן מחזורי וטקסט קדוש, עם עובד: תל אביב תשס"ג

פדיה, שבת
חביבה פדיה, 'שבת שבתאי ומיעוט הירח: החיבור הקדוש אות ותמונה', אשל באר שבע, ד (תשנ"ו), עמ' 191-143

פדיה, שכבת העריכה
חביבה פדיה, 'שכבת העריכה הפרובנסאלית בספר הבהיר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט [=ספר היובל לשלמה פינס, ב (תש"ן)], עמ' 164–139

פדיה, השם והמקדש
חביבה פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, מאגנס: ירושלים 2001

פונקנשטיין, פרשנותו הטיפולוגית
עמוס פונקנשטיין, 'פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן', תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, עם עובד: תל אביב תשנ"א, עמ' 157-179

פוקו, טכנולוגיות של העצמי
Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault, eds. Luther H. Martin Huck Gutman and Patrick H. Hutton, University of Massachusetts Press: Amherst 1988

פורת, כתבי העיון
עודד פורת, כתבי העיון: מהדורות מדעיות, כרוב: לוס אנג'לס תשע"ג

פינס, מושגים שיעיים
Shlomo Pines, 'Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), pp. 165-251

פינס, נקודות דמיון
Shlomo Pines, 'Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in the *Sefer Yezira* and a Text of a Pseudo-Clemantine Homilies: The Implication of this Resemblance', *Proceedings of the Israeli Academy of Science and Humanities*, 7 (2002), pp. 63-142

פיקטריקס, מהדורת ריטר ופלסנר
Hellmut Ritter and Martin Plessner, *Picatrix: Das Ziel des Weisen*, Warburg Institute, University of London: London 1962

פירוש הרמב"ן לתורה
פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן (רמב"ן), מהדורת חיים דב שעוועל, מוסד הרב קוק: ירושלים תשי"ט

פרידלנדר, מאמרים
Michael Friedländer, *Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra*, The Society of Hebrew Litrature: London 1877

פירוש האגדות
פירוש האגדות לר' עזריאל מראשוני המקובלים בגירונה, מהדורת ישעיה תשבי, מאגנס: ירושלים תשמ"ג

פרפולה, עץ החיים האשורי
Simo Parpola, 'The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheismand Greek Philosophy', *Journal of Near Eastern Studies*, 52 (1993), pp. 161-208

קדרי, הפולמוס
יועד קדרי, הפולמוס על אודות תפילות למלאכים: ר' אברהם הלוי ומקובלי ירושלים – מהדורה מדעית לחיבור 'הוראה על שאלת המלאכים' לר' אברהם בן אליעזר הלוי, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח

קופפר, תשלום
אפרים קופפר, 'תשלום דרשת הרמב"ן תורת ה' תמימה', תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 64-83

קליין-ברסלבי, שלמה המלך
שרה קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, מאגנס: ירושלים תשנ"ז

קלצקין, אוצר המונחים
יעקב קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פילוסופית, אשכול: ברלין תרפ"ו-תרצ"ד

קנרפוגל, סוד
אפרים קנרפוגל, סוד, מאגיה ופרישות במשנתם של בעלי התוספות, תרגמה רותי בר-אילן, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל: ירושלים תשע"א

קראוס, ציטוטים
Paul Kraus, 'Hebräische und syrische Zitate in ismailitischen Schriften', *Der Islam*, 19 (1930), pp. 246-263

קרייסל, ארץ ישראל ונבואה
חיים קרייסל, 'ארץ ישראל ונבואה בפילוסופיה היהודית בימי-הביניים', ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, בעריכת משה חלמיש ואביעזר רביצקי, יד יצחק בן-צבי: ירושלים 1991, עמ' 40-51

קריניס, הרקע הערבי
אהוד קריניס, 'הרקע הערבי של ספר הכוזרי', פעמים, 132 (תשע"ב), עמ' 171-236

רביצקי, סתרי תורתו
אביעזר רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו', על דעת המקום: מחקרים בהגות יהודית ובתולדותיה, כתר: ירושלים 1991, עמ' 142-181

שגריר, המשל
Iris Shagrir, 'The Parable of the Three Rings: A Revision of Its History', *The Journal of Medieval History*, 23 (1997), pp. 163-177

שוהם, הדיאלוג
שלמה גיורא שוהם, הדיאלוג בין המיתוס והכאוס, תרגמה ורדה אזולאי, רמות – אוניברסיטת תל אביב: תל אביב תשס״ב

שווארץ, פיוט
יעקב קאפיל שווארץ, ׳פיוט מראש מקדמי עולמים לרמב״ן׳, סיני, קכב (תשנ״ח), עמ׳ סה-עב

שוורץ, מתאורגיה למגיה
דב שוורץ, ׳מתאורגיה למגיה: התגבשות התפיסה המגית-הטליסמנית של טעם הקרבנות בחוג הרמב״ן ופרשניו׳, קבלה, 4 (תשנ״ט), עמ׳ 387-411

שוורץ, סתירה והסתרה
דב שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, אוניברסיטת בר אילן: רמת גן תשס״ב

שירמן, השירה העברית
השירה העברית בספרד ובפרובאנס, בעריכת חיים שירמן, מוסד ביאליק: ירושלים תשל״א-תשל״ב

שירמן, תולדות השירה
חיים שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ערך והשלים עזרא פליישר, מאגנס: ירושלים תשנ״ז

שלום, הגלגול
גרשם שלום, ׳הגלגול׳, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם יוסף בן-שלמה, מוסד ביאליק: ירושלים תשל״ו, עמ׳ 308-357

שלום, זרמים עיקריים
Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Shocken: New York 1946

שלום, כוונה
Gershom G. Scholem, 'The Concept of Kavvannah in the Early Kabbalah', *Studies in Jewish Thought*, ed. Alfred Jospe, Wayne State University: Detroit 1981, pp. 162-180

שלום, כתבי היד בקבלה
גרשם שלום, כתבי היד העבריים הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, א: קבלה, חברה להוצאת ספרים על יד האוניברסיטה העברית: ירושלים תר״ץ

שלום, מברלין לירושלים
גרשם שלום, מברלין לירושלים: זכרונות נעורים, בעריכת אברהם שפירא, עם עובד: תל אביב 1982

שלום, מחקרי קבלה
גרשם שלום, מחקרי קבלה א, ההדיר יוסף בן שלמה, עדכן והשלים מספרות המחקר משה אידל, עם עובד: תל אביב תשנ״ח

שלום, מקורות הקבלה
Gershom G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, ed. R.J. Zwi Werblowsky, trans. Allan Arkush, Jewish Publication Society: [Philadelphia] 1987

שלום, פירוש האותיות
׳פירוש האותיות׳ מהדורת גרשם שלום, קבלות ר׳ יעקב ור׳ יצחק בני ר׳ יעקב הכהן, המדפיס: ירושלים תרפ״ז, עמ׳ לט-נז

שלום, פירושו האמיתי
גרשם שלום, ׳פירושו האמיתי של הרמב״ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו׳, מחקרי קבלה, א, עם עובד: תל אביב תשנ״ח, עמ׳ 67-111

שלום, ראשית הקבלה
גרשם שלום, ראשית הקבלה, שוקן: ירושלים ותל אביב תש״ח

שלום, שערי צדק
גרשם שלום, ׳שערי צדק, מאמר בקבלה, מאסכולת ר׳ אברהם אבולעפיה, מיוחס לר׳ שם טוב (ר׳ גאון?)׳, קרית ספר, א (תרפ״ד-תרפ״ה), עמ׳ 127-139

שלום, התמונה ואבולעפיה
גרשם שלום, הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה, בעריכת יוסף בן שלמה, אקדמון: ירושלים תשכ״ה

שלום, תעודה חדשה
גרשם שלום, ׳תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה׳, מחקרי קבלה, א, עם עובד: תל אביב תשנ״ח, עמ׳ 7-38

שניידר, מראה כהן
מיכאל שניידר, מראה כהן: תיאופניה, אפותיאוזה ותיאולוגיה בינארית בין ההגות הכהנית בתקופת הבית השני לבין המיסטיקה היהודית הקדומה, כרוב: לוס אנג׳לס תשע״ב

שפר, מראה
Peter Schäfer, *Mirror of his Beuty: Feminine Images of God from the Bible to Early Kabbalah*, Princeton University Press: Princeton 2002

שפרכר, הפולמוס
שלמה שפרכר, ׳הפולמוס על אמירת מכניסי רחמים׳, ישורון, ג (תשנ״ז), עמ׳ תשו-תשכט

שמואל אבן תיבון, מאמר יקוו המים
שמואל אבן תיבון, מאמר יקוו המים, מהדורת מרדכי ליב ביסליכיס, פרסבורג 1837

תא-שמע, הלכה
ישראל מ' תא-שמע, 'הלכה, קבלה ופילוסופיה בספרד הנוצרית: לביקורת הספר תולדות היהודים בספרד הנוצרית', כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ב, ספרד, מוסד ביאליק: ירושלים תשס"ד, עמ' 279-296

תא-שמע, הספר הפתוח
Israel M. Ta-Shma, 'The Open Book in Medieval Hebrew Literature: The Problem of Authorized Editions', *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Harvard University Center for Jewish Studies: Cambridge, Massachusetts 2006, pp. 194-200

תשבי, אגדה וקבלה
ישעיה תשבי, 'אגדה וקבלה בפירושי האגדות של ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה', חקרי קבלה ושלוחותיה, א, מאגנס: ירושלים תשמ"ב, עמ' 31-35

תשבי, חקרי קבלה
ישעיה תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, מאגנס: ירושלים תשמ"ב-תשנ"ג

תשבי, המקובלים
ישעיה תשבי, 'המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל ומקומם בחוג גירונה', חקרי קבלה ושלוחותיה, א, מאגנס: ירושלים תשמ"ב, עמ' 3-10